Vocabulaire de...

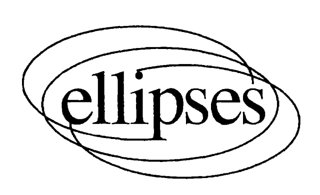
Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader

Le vocabulaire de

Merleau-Ponty

Pascal Dupond

Professeur de Première supérieure



Dans la même collection

Le vocabulaire de ***Bergson***, par Frédéric Worms
Le vocabulaire de ***Berkeley***, par Philippe Hamou
Le vocabulaire de ***Fichte***, par Bernard Bourgeois
Le vocabulaire ***grec de la philosophie***, par Ivan Gobry
Le vocabulaire de ***Hegel***, par Bernard Bourgeois
Le vocabulaire de ***Heidegger***, par Jean-Marie Vaysse
Le vocabulaire de ***Hume***, par Philippe Saltel
Le vocabulaire de ***Kant***, par Jean-Marie Vaysse
Le vocabulaire de ***Maine de Biran***, par Pierre Montebello
Le vocabulaire de ***Maître Eckhart***, par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière
Le vocabulaire de ***Marx***, par Emmanuel Renault
Le vocabulaire de ***Merleau-Ponty***, par Pascal Dupond
Le vocabulaire de ***Nietzsche***, par Patrick Wotling
Le vocabulaire de ***Platon***, par Luc Brisson et Jean-François Pradeau
Le vocabulaire de ***saint Thomas d'Aquin***, par Michel Nodé-Langlois
Le vocabulaire de ***Sartre***, par Philippe Cabestan et Arnaud Tomes
Le vocabulaire de ***Schopenhauer***, par Alain Roger
Le vocabulaire de ***Spinoza***, par Charles Ramond
Le vocabulaire de ***Suárez***, par Jean-Paul Coujou

ISBN 2-7298-0488-9

« Comme le tisserand [...], l'écrivain travaille à l'envers il n'a affaire qu'au langage et c'est ainsi que soudain il se trouve environné de sens ». Ce que Merleau-Ponty nous apprend ici de l'écrivain éclaire bien la difficulté de le lire. Son œuvre philosophique s'élabore en une « parole parlante » qui déconcerte son lecteur en déplaçant les écarts réglés de signification déposés dans l'univers de la culture ou dans la « parole parlée » et en l'invitant à une initiation qui est indivisiblement de langue et de pensée. Cette parole neuve, dit-on parfois, substitue l'éclat de la métaphore à la rigueur austère du concept. Un tel jugement reste dans l'extériorité. Pour qui accepte d'entrer dans le champ d'expérience qu'elle nous propose, cette parole dessine avec sûreté les essences que trace le recoupement de l'expérience par elle-même et elle répond à toutes les exigences de la rationalité philosophique. Ce vocabulaire s'est proposé de faire voir quelques fils de la trame, afin que le lecteur de Merleau-Ponty, par la merveille du tisserand, soit, à son tour, environné de sens.

Abréviations

CN	*La Nature, Notes, Cours du Collège de France* (Seuil, 1995)
EP	*Éloge de la philosophie* (Gallimard, 1953 et 1960)
LMG	*Lettre à Martial Guéroult* (« Un inédit de M. Merleau-Ponty », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1962, p. 401-409)
NC	*Notes de cours — 1959-1961* (Gallimard, 1996)
P	*Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (Cynara, 1989)
PM	*La Prose du monde* (Gallimard, 1969)
PP	*Phénoménologie de la perception* (Gallimard, 1945)
RC	*Résumés de cours — Collège de France, 1952-1960* (Gallimard, 1968)
S	*Signes* (Gallimard, 1960)
SC	*la Structure du comportement*
SNS	*Sens et non-sens* (Gallimard, 1996)
VI	*Le Visible et l'invisible* (Gallimard, 1964)

Les notes de travail citées sans référence font partie des documents inédits déposés à la Bibliothèque Nationale.

Les termes allemands figurant dans les citations ont été traduits entre crochets.

Chair

La notion merleau-pontienne de chair n'est pas étrangère à l'usage courant du terme, car elle correspond en partie à ce que la phénoménologie appelle « corps vécu » ou « corps animé » (*S* 287), c'est-à-dire le corps percevant et se mouvant, désirant et souffrant ; mais elle s'écarte du sens habituel dans la mesure où elle vise, non pas la différence entre le corps-sujet et le corps-objet, mais plutôt, à l'inverse, l'étoffe commune du corps voyant et du monde visible, pensés comme inséparables, naissant l'un à l'autre, l'un pour l'autre, d'une « déhiscence » (*VI* 190, note) qui est l'ouverture du monde. La chair nomme donc proprement et fondamentalement l'unité de l'être comme « voyant-visible ».

** Radicalisant les acquis de la catégorie de structure (où s'efface l'opposition de l'extériorité spatiale et de l'idée, du pur dehors et du pur dedans), la chair nomme d'un même mouvement 1/ l'être « paradoxal » de notre corps comme « être à deux feuillets » « chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui les voit et les touche » (*VI* 180), visible et voyant, corps phénoménal et corps objectif, dedans et dehors ; 2/ l'être paradoxal du monde qui est aussi un « être des profondeurs, à plusieurs feuillets ou à plusieurs faces », surface et profondeur, visible et invisible, fait et « essence charnelle », phénomène et « être de latence », donation et retrait, lumière et ténèbres ; et enfin 3/ l'indivision de l'être du corps et de l'être du monde la chair est « l'indivision de cet être sensible que je suis et de tout le reste qui se sent en moi » (*VI* 309), elle « est le sensible au double sens de ce qu'on sent et de ce qui sent » (*VI* 313). Mais elle n'est cette indivision que dans la mesure même où elle est *aussi* la ségrégation ou la fission qui fait naître la masse sensible du corps voyant dans la masse sensible du monde (*VI* 179). L'unité de cette indivision et de cette fission est « la réversibilité qui définit la chair » (*VI* 189) l'ontologie de la chair pense le lien entre la chair du voyant — ma chair — et la chair du visible ou du monde, non plus du tout en termes de rapport sujet-objet, mais en termes de « correspondance de son dedans et de mon dehors, de mon dedans et de son dehors » (*VI* 179, note), de réversibilité (*VI* 189) ou d'enveloppement réciproque, d'entrelacs ou de chiasme « Mon corps comme chose visible est contenu dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce corps visible et tous les visibles avec lui » (*VI* 182). La chair, ajoute Merleau-Ponty, n'a

de nom dans aucune philosophie elle ne correspond à aucune des catégories de la métaphysique, car elle « n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance » (*VI* 184), ni composé de corps et d'esprit (*VI* 185), elle récuse même le partage entre la chose et l'idée, l'individualité spatio-temporelle et l'universalité (*VI* 184, 188), elle est « élément », au sens où l'étaient le feu, l'air, l'eau et la terre chez les « physiologues » présocratiques, « chose générale » (*VI* 184) ou « dimension » (*VI* 188). Elle est une « notion dernière » (*VI* 185), de rang ontologique, non anthropologique (*VI* 179).

*** Le terme de chair, qui reprend la notion husserlienne de *Leib*, n'apparaît guère, dans la *Phénoménologie de la perception,* que dans la formule « en chair et en os » (*leibhaft*). En effet Merleau-Ponty y désigne le « corps animé », par différence avec le « corps objectif », par les termes de « corps propre » ou de « corps phénoménal ». Le terme de chair devient une catégorie ontologique fondamentale au moment où Merleau-Ponty comprend que l'ouvrage de 1945 n'a pas réussi à penser l'unité du corps phénoménal et du corps objectif (ou aussi bien du corps sentant et du monde sensible), car le champ transcendantal (malgré tout l'effort de penser une véritable co-originarité du Soi et du monde) est pensé, en dernier ressort, comme suspendu à l'acte d'un sujet, d'une « existence », d'un « esprit », d'une liberté à travers la relation de l'esprit et de la nature (fond inhumain sur lequel l'homme s'installe ou structure « figée » de l'existence), c'est la relation sujet-objet qui, subtilement, se perpétue. Dès lors il s'agit d'échapper à la subjectivité du transcendantal, de le penser, non plus comme existence, mais comme déhiscence, rapport narcissique du visible à lui-même « qui me traverse et me constitue en voyant » (*VI* 185).

Chiasme

* Reprenant un terme de rhétorique (le chiasme est une figure de style comprenant quatre termes dont les rapports sont l'inverse de ce que laisserait attendre la symétrie, comme être riche en défauts et pauvre en qualités), Merleau-Ponty fait intervenir la notion de chiasme à chaque fois qu'il tente de penser non pas l'identité, non pas la différence, mais l'identité dans la différence (ou l'unité par opposition) de termes qui sont habituellement tenus pour séparés, tels que le voyant et le visible, le

signe et le sens, l'intérieur et l'extérieur, chacun n'étant lui-même qu'en étant l'autre.

** Le concept de chiasme recueille la vérité phénoménologique de la distinction entre le sens d'être de l'intériorité et le sens d'être de l'extériorité, tout en refusant de les considérer comme séparés ou séparables. Ainsi il y a chiasme entre la parole comme « silence » ou « chose simplement perçue » et la parole comme signifiante et expression de la pensée, au sens où le passage dans l'extériorité de l'expression est le seul chemin vers l'intériorité de la pensée « comme le tisserand [...], l'écrivain travaille à l'envers il n'a affaire qu'au langage et c'est ainsi que soudain il se trouve environné de sens » (*S* 56) le chiasme dans le langage désigne « le dedans et le dehors articulés l'un à l'autre » (*VI* 316), passant l'un dans l'autre et se déterminant ainsi comme « différence des identiques » (*Id.*). Chiasme aussi entre le "pour soi" et le "pour autrui" Le "pour soi" n'est pas pure intériorité et le "pour autrui" n'est pas déchéance, par objectivation, de l'intériorité en extériorité « ils sont l'autre côté l'un de l'autre » (*VI* 317), et c'est pourquoi « rapport avec autrui et avec moi sont entrelacés et simultanés [...] L'agression est aussi masochisme c'est moi que je poursuis en autrui, c'est autrui que je poursuis en moi » (*NC* 153). Chiasme également entre être et néant le néant du Soi n'est rien d'autre que « l'autre extrémité invisible de l'axe qui nous fixe aux choses et aux idées » (*S* 29), de telle sorte qu'il n'y a être ou choses que portés par une infrastructure de néant et néant ou Soi que porté par une infrastructure d'être. Chiasme enfin entre la philosophie et le monde de la vie la philosophie est comprise dans le monde de la vie, mais c'est elle aussi qui le dévoile et le comprend (*VI* 224).

*** Chiasme, entrelacs, réversibilité désignent une structure ontologique que la *Phénoménologie de la perception* esquisse mais qui n'est véritablement thématisée qu'au moment où se radicalise la critique des oppositions de la réflexion (sujet-objet ; intérieur-extérieur ; moi-autrui, etc.) et se formule l'exigence dialectique de la « vraie philosophie » « saisir ce qui fait que le sortir de soi est rentrer en soi et inversement » (*VI* 252).

Cogito

La pensée du *cogito* traverse l'œuvre entière de Merleau-Ponty, dans la mesure où, pour lui, la réflexion (dont le *cogito* est la formule) est la reprise et l'attestation philosophiques de la vérité de l'expérience. Le *cogito* ne désigne donc pas l'homme comme conscience ou subjectivité. Il désigne la dimension dans laquelle la philosophie recueille le sens de l'expérience et l'élève, par l'expression, au rang d'un « acquis pour toujours ». Cette situation explique une certaine polysémie du *cogito*, qui parfois s'identifie à l'évidence du monde dans la naïveté de la foi perceptive (*PP* 342), mais désigne également une expression philosophique de l'évidence du monde (la certitude qu'il y a de l'être, en tant qu'être pour moi — *SNS* 114), ou vise même l'interprétation proprement *réflexive* (cartésienne) de l'évidence du monde comme certitude de l'esprit pensant pour lui-même (*VI* 51). Les Cours du Collège de France tentent de penser dialectiquement ces trois sens en distinguant un *cogito* vertical et un *cogito* horizontal.

** Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty distingue un *cogito* tacite et un *cogito* parlé. Le *cogito* de Descartes est « parlé » ou médiatisé par le langage. Mais il renvoie à un *cogito* tacite, « présence de soi à soi » (*PP* 462-463), qui précède toute philosophie. *Cogito* tacite et *cogito* parlé sont tour à tour fondant et fondé le *cogito* tacite fonde le *cogito* parlé, au sens où « le langage présuppose bien une conscience du langage, un silence de la conscience qui enveloppe le monde parlant... Mais le *cogito* parlé fonde le *cogito* tacite, au sens où ce silence de la conscience « ne se pense pas encore et a besoin d'être révélé » et ne deviendra vraiment *cogito* qu'à travers l'expression (*cogito* parlé). Dans ses notes de travail, Merleau-Ponty récuse le *cogito* tacite (*VI* 224) en le considérant comme une projection naïve du *cogito* parlé dans le pré-réflexif le monde du silence ne serait pas une conscience confuse de soi et du monde, mais le logos intérieur (*endiathetos*) à l'Être brut ou vertical. Dans les cours du Collège de France (*NC* 221-268), le *cogito* cartésien est lu comme une réflexion (le *cogito* horizontal) accueillant l'irréfléchi (le *cogito* vertical) sans le falsifier. Le *cogito*, pensé hors de l'opposition du fait et de l'essence serait, non plus une subjectivité ou une conscience, mais une flamme, une « lumière illumi-

nante-illuminée » (*NC* 235), la déhiscence qui sépare et unit, unit en séparant, sépare en unissant, l'être et la pensée.

*** On voit ainsi que le *cogito* n'est pas réductible, selon Merleau-Ponty, aux présupposés de la philosophie réflexive. Même s'il peut apparaître, dans la *Phénoménologie de la perception*, comme relevant encore d'une philosophie de la conscience, il demeure le nom propre de la compréhension de soi de l'expérience après l'ouvrage de 1945, et même au moment où Merleau-Ponty formule les plus vives critiques envers la conscience, la relation sujet/objet ou l'immanence transcendantale. Le *cogito* marque le tournant à la faveur duquel l'expérience, se ressaisissant elle-même, cherche à penser sa vérité, il se tient à l'articulation du champ phénoménal et du champ transcendantal.

Corps

* Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty distingue 1/ le « corps objectif », qui a le mode d'être d'une « chose », qui est, selon une note travail de 1958, « le corps de l'animal, analysé, décomposé en éléments » et 2/ le « corps phénoménal » ou « corps propre », qui à la fois est “moi” et “mien”, en lequel je me saisis comme extériorité d'une intériorité ou intériorité d'une extériorité, qui s'apparaît à lui-même en faisant apparaître le monde, qui n'est donc présent à lui-même qu'à distance et ne peut pas se refermer sur une pure intériorité (selon la même note de travail, le passage du corps objectif au corps phénoménal « n'est pas passage au pour soi, c'est son unité, sa totalité, laquelle est visible même du dehors, quoique l'aspect pour autrui et pour moi ne soit jamais le même »). Le corps phénoménal est ainsi un « corps-sujet », au sens d'un sujet naturel (*PP* 231) ou d'un moi naturel (*PP* 502), qui est pourvu d'une « structure métaphysique », par laquelle il est qualifiable comme pouvoir d'expression, esprit, productivité créatrice de sens et d'histoire.

** Le corps phénoménal est biface, en ce qu'il est à la jointure de la nature et de la liberté. D'un côté, il est habité par un néant actif, « n'est pas où il est, n'est pas ce qu'il est » (*PP* 230), il est l'existence même en son mouvement de transcendance il est la puissance de se joindre aux choses et de se synchroniser avec elles ; il secrète du sens et le projette sur son entourage (*PP* 230) ; il est un système synergique dont toutes les

fonctions sont unies dans le mouvement général de l'être au monde (*PP* 267-268) il est « le lieu ou plutôt l'actualité du phénomène d'expression » (*PP* 271) « il fait le temps au lieu de le subir » (*PP* 276) ; il est, plutôt qu'un corps réel, ce « corps virtuel » qu'en chaque situation nous devons avoir, pour qu'un monde apparaisse (*PP* 289-291). Mais il participe aussi de cette nature dans laquelle « je suis jeté » (*PP* 398) et qui est présente à la fois hors de lui et en lui (*Id.*). Ainsi, il est non seulement une puissance impersonnelle et anonyme, mais aussi « la figure figée de l'existence » (*PP*270), ou la « structure stabilisée » de l'existence (*PP* 369) ; il est un « esprit captif » (*PP* 294), bref, il est la diastole ou l'instase de l'existence. Et c'est par là qu'il communique avec le corps objectif qui est en troisième personne.

*** Radicalisant l'effort entrepris dès l'ouvrage de 1945, les dernières notes de travail soulignent que le corps phénoménal (qui est désormais appelé *chair*) n'est certes ni le corps objectif, ni « le corps pensé par l'âme », mais aussi et surtout qu'on manque le sens propre du corps phénoménal en l'opposant au corps objectif, car on le rabat ainsi du côté du subjectif et on valide les catégories auxquelles il s'agit d'échapper. On dira donc plutôt que le corps est un sensible parmi les sensibles, mais en précisant qu'il est celui « en lequel se fait une inscription de tous les autres » (*VI* 313), ou bien qu'il est une chose parmi les choses, mais en précisant qu'il est aussi et surtout « au plus haut point ce qu'est toute chose *un ceci dimensionnel* » (*Id.*), « un sensible qui est dimensionnel de soi-même, mesurant universel » (*Id.*).

Déhiscence

* Cette notion (qui désigne habituellement, en botanique, l'ouverture d'un organe parvenu à maturité), fait partie du dispositif conceptuel que Merleau-Ponty met en place dans ses derniers textes pour soustraire le champ transcendantal au primat de la conscience, de la subjectivité ou de l'immanence. Contre la *Phénoménologie de la perception* qui pensait encore le transcendantal en termes d'existence ou de transcendance active, les derniers textes pensent le transcendantal comme l'événement de l'ouverture de mon corps à lui-même et au monde par fission et empiètement du corps voyant et du corps visible, de la masse sensible du corps voyant et de la masse sensible du monde visible.

** Penser notre rapport à l'Être comme déhiscence, c'est refuser la position (solidaire de l'ontologie de l'objet) selon laquelle tout rapport à l'être serait soumis à l'alternative d'être ou bien fusion et coïncidence, ou bien surplomb et extériorité, c'est donc penser la relation de l'être voyant à l'être visible comme identité dans la différence distance intérieure à l'identité ou bien proximité intérieure à la différence. Merleau-Ponty trouve une anticipation de cette pensée de la déhiscence chez Bergson il aime à rappeler, contre une certaine compréhension de l'intuition comme fusion, que « Bergson a explicitement dit une fois, dans texte de *La Pensée et le* mouvant où il parle de la conscience cherchant à voir le temps et non à le mesurer, qu'il y a une conscience qui est à la fois spontanée et réfléchie » (*VI* 247). Entre l'intuition et le temps qu'elle intuitionne, il n'y a ni fusion ou coïncidence (car la conscience du temps est réfléchie), ni extériorité (car la conscience du temps est spontanée et reconnaît le temps comme l'étoffe de son être) entre l'intuitionnant et l'intuitionné, « il y a recouvrement ou empiètement, de sorte qu'il faut dire que les choses passent en nous aussi bien que nous dans les choses » (*VI* 165).

*** Quand on rapproche la *Phénoménologie de la perception* et *Le Visible et l'invisible*, un vif contraste apparaît. Dans l'ouvrage de 1945, l'expérience sensible est pensée comme accouplement du sentant et du senti (dualité qui se rassemble en unité). Dans les travaux tardifs, l'expérience sensible est pensée comme déhiscence (unité qui éclate en dualité). Merleau-Ponty a renoncé à suspendre l'expérience un écart intentionnel fondé dans la subjectivité et dont l'accouplement serait à la fois la transgression et la confirmation , dès lors il s'agit de penser l'expérience, non plus comme accouplement, m à l'inver comme fission faisant naître l'un pour l'autre le sentant et le sensible sur fond d'unité de la chair. Il ne s'agit donc plus de penser le un sur fond de « deux » (Soi /le monde), mais le « deux » sur fond de «

Dialectique

Merleau-Ponty appelle dialectique 1/ la vie ou le mouvement d'une pensée exprimant l'appartenance réciproque et le passage l'un dans l'autre de termes que l'entendement oppose, tels que le subjectif et l'objectif, le positif et le négatif, le fini et l'infini, mais aussi et indivisiblement 2/ la vie et le mouvement de l'être ou du réel dans l'apparte-

nance et le passage l'un dans l'autre de ses moments opposés « Une philosophie dialectique = cohésion des opposés, union par la séparation, renversement, vérité en plusieurs articles, donc révocation de l'ontologie de l'identité, donc idée de l'être comme ce en quoi les différences font lien » (note inédite). En conséquence, « la question n'est pas du tout de savoir si la dialectique est "dans les choses" ou "dans les consciences" Les deux attitudes sont antidialectiques. Ce qui est dialectique, le seul milieu de la dialectique "les relations entre personnes médiatisées par les choses" » (note inédite).
** La dialectique est la vie, le mouvement du *phénomène*, où se nouent l'être et l'expérience de l'être. Ainsi elle est « la pensée au travail dans l'être, au contact de l'être auquel elle ouvre un espace de manifestation... » (*VI* 125), elle est une « pensée de situation » (*VI* 126), « qui doit retrouver l'être avant le clivage réflexif » (*VI* 130), mais elle est aussi bien « la manière d'être de l'Être » (*VI* 126) « dialectique l'être admet le négatif en lui-même » (note inédite). En ce mouvement « chaque terme n'est lui-même qu'en se portant vers le terme opposé », est « l'exigence d'un devenir, et même d'une autodestruction qui donne l'autre » (*VI* 124).

La dialectique est le refus, non seulement des oppositions de la réflexion ou de la pensée d'entendement, mais aussi de la « mauvaise dialectique » qui est le retour de la pensée d'entendement dans la dialectique elle-même. La « mauvaise dialectique » surgit dès le moment où la conscience est comprise non plus comme *incluse dans* l'expérience , mais comme *savoir de* l'expérience. Car alors, au lieu de s'abandonner au mouvement du contenu, la pensée réduit la vie du réel à un jeu du positif et du négatif. Elle se fait pensée de survol, s'affirme comme pure intériorité et réduit l'être hors d'elle à la pure extériorité. Cette « chute » de la dialectique est pour la philosophie un risque permanent. Car la philosophie devient savoir de l'expérience au moment où elle se sépare de la non-philosophie ou du pré-réflexif et abandonne le sol de l'expérience pour en recueillir le sens en synthèse ou énoncé. Aussi la philosophie, dont l'élément vital est la dialectique, doit-elle être une critique permanente d'elle-même. L'« hyperdialectique » est la dialectique rendue à son vrai sens et qui refuse de recomposer la vie de l'être par un ensemble d'énoncés ou de positions, négatives et positives. Elle est « dialectique sans synthèse ».

*** Le notion de dialectique traverse toute l'œuvre de Merleau-Ponty. Elle est opérante dès *La Structure du comportement*, car la « forme » ou « structure » désigne un type d'être, et la perception, un type de conscience, échappant à l'opposition de la « chose » et de l'« idée » ou de l'intériorité et de l'extériorité ; puis dans la *Phénoménologie de la perception* qui substitue à l'opposition (l'alternative) du naturé et du naturant une « dialectique du naturé et du naturant » (*PP* 56) ou une « dialectique du temps constitué et du temps constituant » (*PP* 278). Elle n'est thématisée qu'au moment où se précise le refus d'une philosophie de la conscience en passant de Hegel à Marx, en devenant « matérielle », la dialectique s'alourdit « l'esprit se fait chose pendant que les choses se saturent d'esprit » (*AD* 47). La trame de l'histoire est un devenir de significations qui, par sédimentation, sont devenues des forces ou des institutions. De cette dialectique immanente à la praxis Sartre « consomme la ruine » (*AD* 134), en reconstituant l'opposition réflexive d'une conscience impalpable comme l'éclair et d'un en soi qui serait pure chose et inertie.

Dimension

* Cette notion a habituellement un sens spatial, qui n'est pas absent de l'acception proprement merleau-pontienne du terme et qui permet d'en préciser la teneur. En géométrie, « par passage à une 3e dimension, des êtres spatiaux séparés dans les deux premières peuvent être reliés » (*VI* 277). Et la profondeur est cette dimension insigne de l'espace où les choses s'ordonnent et se rassemblent dans l'unité d'un monde (*VI* 272 « sans elle, il n'y aurait pas un monde ou de l'Être »). On dira donc qu'une chose ou un événement sont « dimensionnels » pour autant que, *au delà* de l'individualité spatio-temporelle, en rayonne une manière d'être (une essence active, un *Wesen*) ou un style qui les inscrit dans l'unité d'une expérience typique ou d'un même « rayon de monde » (*VI* 293).

** Le sensible est dimensionnel, déjà, dans la plus simple perception, toute perception est une stylisation une femme qui passe, le choc du talon sur le sol, « c'est une manière unique de varier l'accent de l'être féminin... » (*PM* 84) et celui qui l'entend reçoit *tout* l'être féminin à même cette variation la particularité est d'emblée dimensionnelle, non au sens où le particulier signifierait l'universel ou serait immanent à

l'universel, mais au sens où il est prélevé sur l'universel et retient en lui l'universel par ses racines (*VI* 271). Cette dimensionnalité du visible s'amplifie dans la vision du peintre, qui vise « un certain rapport à l'être » (*S* 68) ou même « notre rapport le plus ultime à l'être » (*PM* 85). La couleur devient dimension ou élément au moment où, sans rien perdre de sa particularité, elle devient une « couleur dominante du champ », « apte à représenter toutes choses », et reçoit une « fonction ontologique » (*VI* 271). On pensera à Cézanne, évoquant le grand bleu-roux qui lui tombait dans l'âme au moment où il peignait la vieille au chapelet ; ou encore à « l'anecdote de l'hôtelier de Cassis » Renoir regardait la mer en peignant le ruisseau des *Lavandières* parce que « chaque fragment du monde — et en particulier la mer, [...] évoque une série de variantes possibles et enseigne, outre lui-même, une manière générale de dire l'être » (*S* 69-70). La dimensionnalité est « cette propriété primordiale qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel » (*VI* 188). Elle appartient donc indivisiblement au sens d'être du corps percevant et parlant (« nous avons avec notre corps, nos sens, notre regard, notre pouvoir de comprendre la parole et de parler, des *mesurants* pour l'Être, des dimensions où nous pouvons le reporter... » *VI* 140 ; voir aussi *VI* 154), et au sens d'être du monde « le 'Monde' est cet ensemble où chaque 'partie' quand on la prend pour elle-même ouvre soudain des dimensions illimitées, — devient *partie totale* » (*VI* 271).

*** Contre le partage métaphysique du sensible et de l'intelligible ou du fait et de l'essence, la dimensionnalité esquisse une compréhension non subjectiviste de la pensée, et c'est pourquoi Merleau-Ponty propose de « remplacer les notions de concept, idée, esprit, représentation par les notions de *dimensions*, articulation, niveau, charnières, pivots, configuration... » (*VI* 277).

Diplopie

* Par ce terme, emprunté à Maurice Blondel (*CN* 179), Merleau-Ponty désigne une sorte de division de l'ontologie occidentale entre deux postures qui ne sont pas réductibles à l'unité, qui même s'excluent l'une l'autre, mais sont identiquement nécessaires, de telle sorte que la pensée est engagée sans fin dans un jeu de bascule ou de va et vient. La tâche de

la philosophie n'est pas de s'y laisser capter ou de tenter de le surmonter, mais de le penser comme une situation fondamentale de la philosophie,

dont il ne pourrait être question que de prendre possession entière, comme le regard prend possession des images monoculaires pour en faire une seule vision [...] » (*RC* 127).

** Cette notion apparaît dès la *Phénoménologie de la perception*, au moment où l'auteur évoque « une philosophie en partie double, remarquable en toute doctrine de l'entendement » (*PP* 51), qui oppose le sujet comme naturant, constituant ou « principe du monde » et le sujet comme naturé, constitué ou « partie du monde », ou bien un pôle « dogmatique » et un pôle « sceptique » de la philosophie (*PP* 455), et qui est surmontée par la dialectique du temps constituant et du temps constitué. Après 1945, il s'agit moins de surmonter la diplopie que de « l'avouer » et de la « penser » (*RC* 127), comme Descartes, selon les cours du Collège de France, l'a tenté libérant la pensée du jeu de bascule entre une philosophie de l'essence (le dualisme substantialiste) et une philosophie de l'existence (l'union de l'âme et du corps), il esquisse une ontologie non séparée, une philosophie qui serait, non plus l'opposition de la réflexion et de l'irréfléchi (ou de la philosophie et de la non-philosophie), mais passage de l'une dans l'autre et double renversement.

*** Les notions fondamentales de la dernière philosophie de Merleau-Ponty, chiasme, réversibilité, « dialectique sans synthèse » sont autant de tentatives pour remonter à l'origine ontologique de la diplopie de la philosophie (la chair comme voyant-visible) au lieu d'y rester enfermé en forçant l'un des opposés à se plier à l'autre.

Échappement

* Cette notion désigne, dans la *Phénoménologie de la perception*, l'opération par laquelle l'homme donne un sens nouveau à une situation reçue, naturelle ou historique, et ainsi la transforme en inventant un avenir « Tout ce que nous sommes, nous le sommes sur la base d'une situation de fait que nous faisons nôtre et que nous transformons sans cesse par une sorte d'échappement qui n'est jamais une liberté inconditionnée » (*PP* 199). L'échappement relève d'une « puissance ouverte et indéfinie de signifier » qui est un « fait dernier » (*PP* 226) et qui entre dans la définition de l'homme (*PP* 221).

** L'échappement exprime la « productivité » (*PP* 229) humaine, c'est-à-dire le pouvoir de créer du sens, soit en donnant un sens à ce qui n'en avait pas encore, soit en passant d'un sens premier à un sens second ou figuré par « génie de l'équivoque » (*PP* 221). En relève l'invention de sens par laquelle l'évidence sensible passe dans la géométrie en évidence rationnelle ou bien celle par laquelle la fonction sexuelle devient la conduite de l'amour ou une contraction de la gorge une expression symbolique. L'échappement est une « transcendance » qui conserve en elle ce qu'elle dépasse et peut toujours y revenir par régression. Ainsi tout phénomène humain porte la double marque de la nature et de l'histoire l'homme reste « enraciné dans la nature au moment où il la transforme par la culture » (*PP* 231). Et c'est pourquoi une altération du corps objectif lèse nécessairement aussi les dimensions proprement humaines et historiques de l'existence l'aphasie de Schn. « n'est pas métaphysique d'abord, c'est un éclat d'obus qui l'a blessé dans la région occipitale [...]. C'est par la vision qu'en lui l'Esprit a été atteint » (*PP* 146).

*** Même si cette notion n'est plus mise en œuvre après 1945, elle inspire la compréhension merleau-pontienne des rapports entre les ordres du réel, qui sont des ordres de sens. Si le vivant n'est pas réductible à la physico-chimie, ce n'est pas au sens où une seconde causalité y interviendrait (« Pas de différences substantielles entre nature physique, vie, esprit », *CN* 275), c'est parce qu'il est aussi « phénomène — enveloppe », ou « allure d'ensemble », ou « architectonique », (*CN* 268) qui est comme un sens neuf, émergent, se glissant entre les événements parcellaires.

Élément

Reprise de la philosophie ionienne, la notion d'élément qualifie le sens d'être de la chair « La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d' 'élément' au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu... » (*VI* 184). N'étant qualifiable ni comme fait, ni comme essence, ni comme individuel, ni comme universel, ni comme esprit, ni comme matière, l'élément désigne une généralité concrète (*VI* 194) qui échappe aux alternatives issues du partage métaphysique entre sensible et supra-sensible.

** Les éléments sont des « choses qui sont des dimensions, qui sont des mondes » (*VI* 271). Ils ont donc une particularité, mais une particularité universelle ou dimensionnelle, représentative du tout, *pars totalis* ils sont « emblème concret d'une manière d'être générale » (*VI* 194) ils échappent ainsi au partage entre l'individualité et la généralité et sont un « lien secret » entre les choses qu'ils situent sur un même rayon de monde. Les éléments forment le nœud des associations du rêve. Dans un rêve de « l'homme aux loups » apparaît un papillon à raies jaunes qui est associé à des poires à raies jaunes, dont le nom rappelle en russe *Grouscha*, le nom d'une jeune bonne. Merleau-Ponty commente « Il n'y a pas là trois souvenirs le papillon, — la poire — la bonne (de même nom) associés. Il y a un certain jeu du papillon dans le champ coloré, un certain*Wesen* du papillon et de la poire, qui communique avec le *Wesen* langagier *Grouscha* (en vertu de la force d'incarnation du langage) — Il y a trois *Wesen* liés par leur centre, appartenant au même rayon d'être » (*VI* 294). Ces trois *Wesen* [êtres, au sens actif] sont unis par leur appartenance à une même dimension « élémentaire ».

*** Contre une ontologie « objectiviste », qui réduit la chose à un « tableau visuel », la notion d'élément permet d'appréhender une présence de la chose qui serait réserve ou transcendance. Elle s'inscrit aussi dans le projet d'ontologie indirecte de Merleau-Ponty dans le sillage de Whitehead, pour lequel chaque chose est une « concrescence » de l'univers, elle permet de penser l'être de la nature en échappant à l'opposition de l'individuel et de l'universel.

Empiètement

* Cette notion fait partie du dispositif conceptuel montrant que la réalité ultime n'est pas une somme de choses ou d'individus spatio-temporels, ayant chacun une détermination complète et une identité distincte dans un espace et un temps *partes extra partes*, mais une unité de l'Être qui est « cohésion par l'incompossibilité » (*NC* 199) ou « qui fait son unité à travers des incompossibilités » (*VI* 268) ou par « opposition réelle (Kant) » (*VI* 314), comme dans une langue où l'unité se fait par opposition réciproque « Par-delà l'alternative de l'extériorité corporelle et de l'intériorité spirituelle, l'Être est empiètement de tout sur tout, être de promiscuité » (*VI* 287)

** Même s'il n'y est pas nommé comme tel, le phénomène d'empiètement s'annonce dans plusieurs analyses de la *Phénoménologie de la perception*. En relève cette perception « sauvage » du schizophrène, quand « il sent qu'une brosse posée près de sa fenêtre s'approche de lui et entre dans sa tête » (*PP* 336). Ou le phénomène du temps, dont la trame toujours une et toujours diverse est faite de l'empiètement réciproque de ses trois ekstases. Ou bien le transitivisme, la sociabilité syncrétique, la projection et l'introjection (analysés dans le cours sur *Les relations à autrui chez l'enfant*). Mais la notion ne devient centrale, à travers la lecture de Husserl et Whitehead, mais aussi de Proust et Claude Simon que dans l'ontologie des derniers textes. Je pensais hier, au *cogito*, j'y repense aujourd'hui dans le fil de ma pensée d'hier. L'unité de ma pensée n'est pas la continuité d'une « réalité *formelle* » (qui n'est ni possible, ni nécessaire), ni l'identité d'une réalité *objective* (car ma pensée d'aujourd'hui ne répète pas celle d'hier, mais la développe ou la contredit), elle est unité d'empiètement « je pense dans ce passé proche, ou encore ma pensée d'hier passe dans celle d'aujourd'hui, il y a empiètement du passif sur l'actif et réciproquement » (*RC* 165). Cet empiètement de soi sur soi se redouble d'un empiètement de soi sur autrui et d'autrui sur soi car, comme le nouveau roman l'a montré, « nous ne vivons pas avec des consciences dont chacune serait un je inaliénable et insubstituable, mais avec des hommes doués d'un corps verbal et qui échangent ce corps verbal » (*NC 215*) dans la réversibilité du passif et de l'actif je pense en autrui et autrui parle en moi.

*** Le champ d'expérience désigné par la notion d'empiètement a été porté à l'expression par ceux qui pensent « en peinture » ou en « littérature », mais il reste, selon Merleau-Ponty, absent de « notre pensée “philosophique” » qui « reste spiritualiste, matérialiste, rationaliste ou irrationaliste, idéaliste ou réaliste, quand elle n'est pas silencieuse » (*NC* 37). Une philosophie recueillant et portant au concept ce champ d'expérience, « anticipé » par l'art, serait l'ontologie « d'interconnexion » que recherche la philosophie d'aujourd'hui.

Espace

* Le corps phénoménal est spatial, non au sens où le corps objectif est « dans » l'espace mais au sens où « notre rencontre primordiale avec l'être » est d'emblée « située » et « orientée » (*PP* 291), comme en

témoignent les phénomènes de « profondeur » ou de « distance vécue ». La profondeur peut être comprise comme l'une *quelconque* des trois dimensions de l'espace euclidien[1] ce qui est profondeur pour moi sera largeur pour un témoin dont le regard serait orienté perpendiculairement au mien. Mais cette « fausse » profondeur identifiée à la largeur est seconde elle suppose une perception « en surplomb », qui récuse son immanence au visible et s'idéalise en concept. La vraie profondeur est donnée à une perception vivante qui habite l'espace et elle « annonce un certain lien indissoluble entre les choses et moi » (*PP* 296). Et de même, en deçà de « la distance physique ou géométrique qui existe entre moi et toutes choses », il y a une « distance vécue qui me relie aux choses qui comptent et existent pour moi » (*PP* 331).

** Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty distingue l'espace existentiel, anthropologique ou vécu qui est aussi l'espace de la nuit ou l'espace du mythe, et l'espace « naturel » ou l'espace clair de la perception (*PP* 332) qui devient par idéalisation géométrique l'espace « vrai, unique et objectif » (*PP* 335). Chacun est pour l'autre fondant et fondé. L'espace existentiel fonde l'espace « naturel » et l'espace « vrai, unique et objectif » au sens où le premier est « la spatialité générale où l'espace clair et les objets observables sont incrustés » (*PP* 328). Mais à l'inverse, l'espace « vrai, unique, objectif » — l'espace idéalisé par la géométrie — est le fondement rationnel de l'espace existentiel dans une téléologie du sens, et l'espace « naturel » de la perception est la trame permanente de l'espace existentiel. Mais, malgré cette fondation croisée, le dernier mot revient à l'objectivité qui est à la fois le sol de toute spatialité et le sens vrai de la spatialité (l'espace géométrisé). Et l'espace existentiel, l'espace d'enveloppement, « la vertigineuse proximité de l'objet, la solidarité de l'homme et du monde (*PP* 337) présentent un statut indécis. Dans les derniers travaux, l'espace d'enveloppement ou d'empiètement prend une signification ontologique, et non plus anthropologique ou existentielle. Et corrélativement, l'espace dit naturel perd son privilège initial il s'inscrit dans le mouvement de l'art et de la science classiques qui naissent au Quattrocento, tout en étant une condition de l'ontogenèse ou de la stabilisation des choses (*VI* 266).

1. Comme dans les *Principes de la philosophie* de Descartes, où « l'étendue en longueur, largeur et profondeur constitue la nature de la substance corporelle » (I, 53).

*** Les conceptions de Merleau-Ponty sur l'espace ont été marquées par la lecture de *Être et temps* de Heidegger, la rencontre d'essais sur la perspective et l'espace pictural (Panofsky, Francastel), mais surtout le dialogue avec le peintre. Leur évolution accompagne le tournant « ontologique » de la dernière pensée de Merleau-Ponty.

Esprit

* L'esprit désigne chez Merleau-Ponty un pouvoir de création de sens qui agit déjà dans la nature, mais qui, chez l'homme, se *distingue* de la nature (sans jamais s'en détacher) au moment où la perception fait virer le temps naturel en temps historique (*PP* 277) en ouvrant l'espace de la liberté et de l'historicité.

** Dans la *Phénoménologie de la perception*, la notion d'esprit est employée en liaison diacritique avec les notions de nature ou de corps. Tandis que la nature désigne, en l'homme, l'existence comme donnée à elle-même par la naissance et indique ainsi un pôle de passivité ou de sommeil, l'esprit, qui est appelé aussi « structure métaphysique du corps » désigne une productivité, une création de sens, un pouvoir d'échappement, une liberté par laquelle l'existence se transcende et s'invente elle-même (voir Échappement). À partir de 1947, la notion d'esprit s'infléchit (en raison d'une réflexion sur le langage inspirée de la linguistique structurale) et se rapproche de ce que Hegel appelait « esprit commun ». Il y a en chaque langue un « esprit général que tous constituent par leur vie commune » (« un thème, un projet fondamental » (*SNS* 108), « une manière de viser le temps caractéristique du grec ou du latin ») qui sollicite les sujets parlants tout en restant ouvert à leurs initiatives. Dans les deniers travaux ces deux sens interfèrent. L'esprit est d'un côté « l'invisible d'idéalité » (*CN* 290) dont le corps est le langage et qui, sans ce corps, serait comme « l'esprit de Dieu flottant sur les eaux » avant la création (*Id.*) ; et de l'autre il est « système diacritique intersubjectif » ((*VI* 229), c'est-à-dire l'empiètement des sujets parlants dans la communauté d'une langue et d'une histoire.

*** La critique de la conscience ou de la relation sujet — objet détermine l'originalité de la conception merleau-pontienne de l'esprit dans les derniers textes. Penser l'esprit comme « esprit subjectif », comme le fait Sartre, c'est manquer la « mondanéité » (*Weltlichkeit*) de l'esprit, son

incarnation ou son institution. Mais penser l'esprit comme esprit objectif (ou penser que l'esprit objectif est la vérité de l'esprit subjectif), comme Hegel, c'est manquer « la dénivellation entre les *Ego* » (*VI* 228), la dialectique interne à l'intersubjectivité, bref la vie de l'esprit.

Essence

* Selon la *Phénoménologie de la perception*, la philosophie naît d'une double réduction, transcendantale et eidétique la réduction eidétique, la recherche d'essences ordonnant notre expérience est nécessaire dans la mesure où notre existence « a besoin du champ de l'idéalité pour connaître et conquérir sa facticité » (*PP* IX). De telles essences ne sont pas séparées, elles ne sont pas des significations linguistiques, elles sont « ce que *veulent dire* les choses », elles sont l'expérience elle-même, amenée « à l'expression pure de son propre sens » (*PP* X). Dans les derniers textes, Merleau-Ponty radicalise cette subordination de l'essence à l'expérience en s'interrogeant sur la possibilité même de réduire une expérience à son essence (ou de séparer un invariant positif de la variation qui le manifeste). Ce qui est alors mis en question, c'est « la bifurcation de l'essence et du fait » (*VI* 151). Contre cette division, Merleau-Ponty élabore les concepts d'« essence active », d'« essence charnelle » ou d'« essence sauvage » l'essence est la membrure du visible, invisible et inséparable de sa visibilité.

** Le propos de Merleau-Ponty n'est pas de contester le concept d'essence comme tel la variation eidétique est constitutive de tout travail scientifique en tant que recoupement de l'expérience avec elle-même ou « travail de l'expérience sur l'expérience » (*VI* 157, note) Il critique la prétention de séparer l'expérience ou la variation et l'essence ou l'invariant, car cette séparation aboutit à opposer le fait comme individualité spatio-temporelle *positive* dans *l'existence* et l'essence comme universel *positif* dans la *pensée* ou, ce qui revient au même, dans le Ciel des Idées. Tout fait est intérieurement structuré ou membré par une essence sauvage qui est la règle invisible à la fois de sa visibilité et de sa généralité (ou de son sens) « les prétendus faits, les individus spatio-temporels sont d'emblée montés sur les axes, les pivots, les dimensions, la généralité de mon corps » (*VI* 154) et c'est pourquoi le fait ne peut se refermer sur la positivité d'un « glacier d'être insécable » (*Id.*) ou pur « être en soi ». Et à l'inverse toute essence est le sens d'être d'un « ceci »

dont elle est le « rayonnement », l'être actif. Ainsi l'essence n'est ni un concept dont l'esprit posséderait souverainement la loi de construction toute essence est adhérente à la chair du monde dont elle partage l'inépuisable profondeur, ni un « intelligible en soi », précédant le travail d'expression. L'essence n'est pas indépendante de l'opération de la parole, et pourtant l'essence appartient à l'Être la « parole parlante » ne possède pas la signification, elle est possédée par elle ou elle parle selon elle, elle se met à l'écoute de l'essence qui pourtant ne se lève que dans le corps subtil du langage. C'est pourquoi la pensée féconde qui rend visible l'essence sauvage relève d'un usage « déviant » de la langue. L'essence sauvage est une altération des écarts réglés de la « parole parlée », elle déséquilibre la langue commune, elle invoque une langue à réinventer ou un paysage du monde à recomposer, et cette exigence d'invention ou de reprise en constitue la profondeur.

*** Ce nouveau concept de l'essence est lié à une conception de la philosophie, comme ontologie non séparée « c'est cet Être pré-objectif, entre l'essence inerte ou la quiddité et l'individu localisé en un point de l'espace-temps qui est le thème propre de la philosophie » (*RC* 154). On reconnaîtra ici une proximité à Heidegger, mais avec une notable différence l'essence sauvage relève d'une ontologie indirecte qui ne peut penser l'Être qu'à travers la diversité des êtres.

Être brut (Être sauvage, Être vertical)

* L'être brut désigne le « monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours » (*PP* III), le « monde vécu » (*VI* 208), le « monde présent qui veille aux portes de notre vie » (*VI* 209), le « monde perçu » (*VI* 223), auquel nous sommes ouvert dans la foi perceptive, qui est « sauvage » en ce qu'il n'est pas encore « réduit à nos idéalisations et à notre syntaxe » (*VI* 139). C'est ce monde que la philosophie se propose de décrire sans y introduire les catégories de l'objectivité ou de la réflexion et qui est « questionné », non « objectivé » ou saisi en énoncé. L'Être sauvage est « mélange du monde et de nous » (*VI* 138), « empiètement de tout sur tout, être de promiscuité » (*VI* 287), être d'enveloppement, être de porosité.

** La description de l'être brut ne peut pas s'inspirer de notre connaissance du « monde objectif » ou de l'« univers du savoir », car « la

science suppose la foi perceptive et ne l'explique pas » (*VI* 31). Elle doit même écarter la catégorie de perception (sous l'autorité de laquelle s'opérait, dans l'ouvrage de 1945, le retour au monde vécu), qui s'inscrit dans un jeu d'oppositions (entre le fait et l'essence, par exemple) dont l'origine doit être pensée et la validité justifiée. Elle suppose même un renoncement à la thèse ou à l'énoncé qui tient les choses « comme sous l'objectif d'un microscope » (*VI* 138) la description de l'Être brut laisse être les choses et « se borne à leur rendre le creux, l'espace libre qu'[elles] redemandent, la résonance qu'[elles] exigent... (*VI* 138). Comme l'Être brut est en deçà de l'Être et du néant, puisqu'il est, comme « être poreux », leur originaire indivision, de même la posture interrogative devant l'Être brut se tient « en deçà du oui et du non » (*Id.*).

*** Si vraiment l'Être brut est l'objet de la philosophie, il ne peut être étranger à la pensée classique. Ainsi la conception leibnizienne de la liberté cherche son chemin entre « la conception nécessitaire de l'être » (*VI* 264), correspondant à l'exigence du principe de raison et « le surgissement immotivé de l'Être brut » (*Id.*), ou bien entre le « Dieu caché » et l'*ens réallissimum*. Et Descartes savait que dans le *cogito* comme en Dieu, la lumière est abîme.

Expérience

* L'expérience est l'un des noms du « phénomène originaire », l'ouverture du monde, « le contact naïf avec le monde » (*PP* I), que la phénoménologie cherche à « réveiller » (*PP* III), en deçà des constructions et des idéalisations de la science, pour réactiver, critiquer, rectifier, refonder les significations fondamentales qui, transmises au fil de l'histoire, régissent notre intelligence de l'être et même l'accès à notre propre être. En ce sens, l'expérience est l'instance où se décide toute vérité « c'est donc à l'expérience qu'appartient le pouvoir ontologique ultime » (*VI* 148). Mais si elle est l'origine de tout être et de toute vérité, elle n'est pas pour autant immédiate, elle doit être reconquise « par un travail comparable à celui de l'archéologue », car « elle est ensevelie sous les sédiments des connaissances ultérieures » (*LMG* 403).

** Dans l'ouvrage de 1945, perception et expérience sont étroitement solidaires au sens où le concept de perception thématise cette ouverture du monde que le terme d'expérience nomme plutôt sur le mode opéra-

toire et critique. Dans *Le Visible et l'invisible*, le phénomène originaire est désigné comme expérience et non plus comme perception. Les deux perspectives sont donc très différentes. En 1945, Merleau-Ponty admet encore que toute expérience relève du *cogito* et s'inscrit d'emblée dans l'écart intentionnel entre *cogito* et *cogitatum* ; son souci est donc de faire valoir l'originalité de la perception en la désignant comme communion ou accouplement (*PP* 370). En revanche, à la fin des années 50, l'expérience n'est plus comprise comme relevant par essence d'un écart intentionnel, elle est une « fission » ou une « déhiscence » dans le tissu du monde et le souci de Merleau-Ponty, inversant l'orientation de 1945, est de montrer que cette fission qui fait naître l'un pour l'autre le voyant et le visible, loin de nous séparer de la chose, nous ouvre au contraire à elle « il faut donc que l'écart sans lequel l'expérience de la chose ou du passé tomberait à zéro soit aussi ouverture à la chose même, au passé même... » (*VI* 166). En outre, contrairement à la perception qui était comprise comme l'assise de toute idéalité, mais sans être elle-même tissée d'idéalité, l'expérience est pensée comme *logos endiathetos*, *logos* intérieur à l'être « comme la nervure porte la feuille du dedans, du fond de sa chair, les idées sont la texture de l'expérience, son style muet d'abord, proféré ensuite » (*VI* 159).

*** Ce qui caractérise l'expérience en son sens originel, c'est qu'elle est toujours une double épreuve ou une épreuve réversible dans la vision le voyant éprouve le visible, mais il est en même temps éprouvé ou mis à l'épreuve par le visible et il est impossible de toucher sans s'exposer à être touché il appartient à l'essence de l'expérience d'être « toute hors d'elle-même » (*VI* 180). L'expérience est l'un des noms de cette réversibilité à l'encontre de la perception qui désignerait plutôt une posture où l'homme est déjà en surplomb, où « les objets gardent leur distance » et « ne le touchent qu'avec respect » (*PP* 327).

Expression

* L'expression désigne une structure ontologique que l'on rencontre dans la parole, mais aussi dans le corps vivant, l'œuvre d'art, la chose perçue et qui consiste dans le passage réciproque d'un intérieur vers l'extérieur et d'un extérieur vers l'intérieur ou dans le mouvement réciproque de sortir de soi et de rentrer en soi. La catégorie d'expression recueille l'héritage métaphysique de la séparation entre intériorité et extériorité et

en montre le caractère abstrait il n'y a de sens qu'exprimé ou incarné dans un corps, et il n'y a de corps, corps de chose, corps vivant ou corps verbal qu'animé d'un sens ou prégnant d'une signification

** Le « miracle de l'expression » ou le « mystère de l'expression » se résume ainsi « un intérieur qui se révèle au dehors, une signification qui descend dans le monde et se met à y exister... (*PP* 369). Cette signification incarnée, c'est d'abord le corps humain qui « n'est pas seulement un espace expressif parmi tous les autres », mais « l'origine même de tous les autres, le mouvement même d'expression » (*PP* 171), ou bien « un pouvoir d'expression naturelle » (*PP* 211), « une opération primordiale de signification où l'exprimé n'existe pas à part de l'expression » (*PP* 193), « le lieu ou plutôt l'actualité même du phénomène d'expression » (*PP* 271). Et ce pouvoir passe du corps humain aux autres corps, par contiguïté ontologique notre corps fait exister les significations comme des choses et les choses comme des significations « cette révélation d'un sens immanent ou naissant dans le corps vivant, elle s'étend [...] à tout le monde sensible, et notre regard, averti par l'expérience du corps propre, retrouvera dans tous les autres 'objets' le miracle de l'expression » (*PP* 230). On voit ainsi qu'en 1945, l'expression relève d'une structure *métaphysique* du corps humain qui est une puissance ouverte et indéfinie de signifier. À partir de l'article sur *Le langage indirect et les voix du silence* (1952), le problème de l'expression se détache de la structure métaphysique du corps et, sous l'influence de la linguistique, passe plutôt sous la juridiction de la structure diacritique de la signification. Enfin dans les derniers textes s'esquisse une ontologie de l'expression le phénomène d'expression est compris, non plus à partir de la catégorie de signification, mais à partir de la réversibilité du voyant et du visible. C'est alors que l'expression est comprise comme une puissance ontologique de la nature et de la vie « Il peut parfaitement se faire que la vie ne soit pas uniquement soumise au principe d'utilité et qu'il y ait une morphogenèse à dessein d'expression » (*CN* 240).

*** On voit donc que, sur la base, d'un noyau de sens commun qui serait le refus de la séparation de l'intérieur (la pensée) et de l'extérieur (le corps, l'étendue), le concept d'expression est l'un des meilleurs témoins du parcours conduisant Merleau-Ponty de la *Phénoménologie de la per-*

ception à l'ontologie des derniers textes, où l'expression est tout à fait affranchie de la catégorie de subjectivité.

Facticité

* La notion de facticité recueille chez Merleau-Ponty un triple héritage celui de Kant qui distingue la question de fait et la question de droit (*PP* 255), celui de Husserl qui distingue le fait et l'essence (*S* 128 et sv.), celui de Heidegger qui pense la facticité comme une structure existentiale du *Dasein*, puis de Sartre.
Reconnaître la facticité du monde (*PP* XII), c'est reconnaître que la perception est « un jaillissement immotivé du monde » (*PP* VIII), qui ne peut rendre raison de soi, car toute recherche de raisons « suppose la foi perceptive et ne l'éclaire pas » (*VI* 31). De même le *cogito* est inscrit dans la facticité (*PP* XII), pour autant qu'il formule l'existence d'une « nature pensante » donnée à elle-même avant de rien connaître de sa « possibilité ». Une pensée de la facticité donne au réel le pas sur le possible ou le nécessaire, qui sont des modalités de l'être dérivées « le monde est le réel dont le nécessaire et le possible ne sont que des provinces » (*PP* 456). Identiquement, « il y a dans l'actualité de la parole une lumière qui ne se trouve dans aucune expression simplement "possible" » (*S* 131). Cette primauté du fait sur la raison n'exclut pourtant pas un rapport complexe de fondation entre les deux termes « le rapport de la raison et du fait [...] est ce rapport à double sens que la phénoménologie a appelé *Fundierung...* (*PP* 451). La facticité est ouverte à la raison, non pas au sens où elle serait toujours déjà justifiée par une raison suffisante qui la précéderait dans l'être, mais au sens où elle est l'assise de toute création de raison et de sens. Le fait peut ainsi apparaître comme ce dont l'Esprit avait besoin « non seulement pour s'incarner, mais encore pour être » (*PP* 147) et devient un « fait-valeur ».

** En soulignant la facticité du monde et du *cogito*, Merleau-Ponty s'oppose à l'idéalisme transcendantal qui, juge de ce qui est par ce qui doit être, réduit le phénomène originaire du monde aux conditions de possibilité de l'expérience et le *cogito* à une « conscience constituante universelle ». Et il entend s'inscrire dans la continuité de la phénoménologie qui « étudie l'apparition de l'être à la conscience au lieu d'en supposer la possibilité donnée d'avance » (*PP* 74). Mais ce refus de la pri-

mauté du possible n'exclut pas la médiation de l'essence tout au contraire, « notre existence [...] a besoin du champ de l'idéalité pour connaître et conquérir sa facticité » (*PP* IX). Dans *Le Visible et l'invisible*, les rapports entre « fait » et « essence » s'infléchissent. L'essence n'est plus une condition subjective de l'intelligibilité du fait, elle est sa membrure immanente, son idéalité charnelle. La chair nomme ainsi un sens d'être qui est « facticité et idéalité indivises » (*VI* 157), « non pas fait ou somme de faits » (*VI* 184), fait *empirique*, mais « inauguration du *où* et du *quand*, possibilité et exigence du fait, en un mot facticité, ce qui fait que le fait est fait » (*VI* 184), fait *transcendantal*.

*** À la différence de Sartre, Merleau-Ponty ne conçoit pas la facticité comme contingence. Identifier la facticité à la contingence, ce serait à la fois méconnaître la plénitude insurpassable du réel, qui ne « manque » pas de raison d'être, puisque toute raison d'être en est dérivée et méconnaître la présence, dans toute situation de fait, de significations opérantes qui, sans être constituées par une conscience, sont, par leur productivité, promesse de sens et de raison.

Fondation (institution)

* La « fondation de l'être » (*PP* XV) est inséparable de la philosophie pour autant que sa vocation est d'établir la rationalité (*Id.*) par une initiative « dont le droit repose entièrement sur le pouvoir effectif qu'elle nous donne d'assumer notre histoire » (*Id.*). Cette fondation se réalise, chez Merleau-Ponty, selon plusieurs figures. Le terme *Fundierung* (fondation) correspond à l'époque de la *Phénoménologie de la perception* le terme *Stiftung* (que l'on pourrait aussi traduire par *fondation*, mais que Merleau-Ponty rend habituellement par *institution*, en l'opposant au terme de *constitution*) apparaît au moment où se radicalise le refus d'une philosophie de la conscience et de la « constitution » ; enfin les termes de *Grund* (fond, fondement) *Abgrund* (abîme) apparaissent dans les notes de travail et les notes de cours au moment où Merleau-Ponty comprend la philosophie, non plus comme une « fondation de l'être », mais comme « la reconversion du silence et de la parole l'un dans l'autre » (*VI* 171).

** La fondation au sens de *Fundierung* (*PP* 147, 451) unit deux termes dans un rapport réciproque de fondant à fondé. Il en est ainsi du fait et

de la raison, du temps et de l'éternité, de la nature et de l'histoire. La nature « fonde » l'histoire et la culture au sens où elle en est l'assise ontologique ; dans le même sens, la perception visuelle fonde la vision au sens figuré, c'est-à-dire « le pouvoir de former des ensembles simultanés », et c'est pourquoi une blessure occipitale peut produire une « cécité psychique » ; mais à l'inverse l'histoire et la culture « fondent » la nature, car la nature en l'homme n'est visible que toujours déjà « reprise » par un pouvoir d'expression et de création de sens qui relève de l'histoire ou de la liberté, et qui fait apparaître, par récurrence, le fond non rationnel de l'existence comme « ce don de nature que l'Esprit devait utiliser *au delà* de tout espoir... » (*PP* 147). La *Fundierung* unit donc dans la réversibilité la fondation archéologique et la fondation téléologique, mais elle donne aussi un privilège à la fondation téléologique ce n'est que *par défaut* ou *défection* que la nature fonde l'histoire ou la liberté et il faut la blessure par éclat d'obus de Schn. pour nous rappeler la dette de l'histoire (ou de la raison) envers la nature.
La fondation pensée comme *institution* (terme qui traduit la *Stiftung* de Husserl, dont on ne trouve qu'une seule occurrence dans la *Phénoménologie de la perception* (148) où le terme est traduit par « fondation » et « établissement ») prend le pas sur la *Fundierung* au moment où, comme le dit le *Résumé du cours de 54-55* (*RC* 59), se précise la tâche de trouver « un remède aux difficultés de la conscience » ou de dépasser l'idéalisme de la « constitution » en pensant le monde comme institué (*VI* 76) plutôt que comme constitué. L'institution désigne l'avènement d'une signification « opérante » qui soit à la fois reprise et dépassement de significations antérieures et appel à de nouvelles créations de sens par reprise ultérieure « le peintre apprend à peindre autrement en imitant ses devanciers. Chacune de ses œuvres annonce les suivantes — et fait qu'elles ne peuvent pas être semblables. Tout se tient et cependant il ne saurait dire où il va » (*RC* 63). Alors que la *Fundierung* subordonne, dans la fondation, le sens archéologique au sens téléologique, la *Stiftung* désigne une véritable réversibilité du fondant et du fondé le passé et l'avenir « se font écho l'un à l'autre » (*RC* 62), le donné et le créé ont un droit égal et ne sont pas vraiment discernables ce qui est « donné » ne l'est jamais qu'à travers la reprise d'une « tradition » qui est « oubli des origines », et ce qui est créé est comme le passé originaire de toutes les créations ou reprises ultérieures. Penser la fondation comme institution,

c'est donc refuser à la fois l'activisme de la « donation de sens »[1] et la raison téléologique.

*** Les termes de *Grund* et d'*Abgrund* (par ex. *VI* 303) apparaissent au moment où Merleau-Ponty, interroge le dispositif conceptuel qui sous-tend l'entreprise fondationnelle, ainsi le principe de raison suffisante (et sa présupposition le néant précède l'être et il pourrait ne rien y avoir), la distinction du fait et de l'essence, de l'individualité et de l'universalité, une conception de la philosophie comme pouvoir de reculer au fond du néant pour voir l'être « de face », etc. Au moment où ce dispositif est récusé, la philosophie ne questionne plus en vue d'une réponse ou d'un énoncé qui mettrait fin à sa question, elle devient « une *question-savoir* » (*VI* 171).

Histoire

* Avant d'être une connaissance, relevant de la « conscience objective et scientifique du passé », l'histoire est, pour Merleau-Ponty, une structure fondamentale du « monde social », qui, à travers notre « situation », nous fait communiquer avec l'humanité intégrale, synchronique et diachronique (*PP* 415). L'historien élève ce qui n'est d'abord qu'une « pesée » (*PP* 476) du passé sur notre champ social au rang de connaissance sur le fond de « l'affinité qui fait que les situations se comprennent entre elles » (*SNS* 113). Notre lien au passé s'inscrit dans une « mémoire du monde » (*PP* 84) où se fonde « la vérité du passé » (*Id.*) et la vérité de l'historiographie. En outre, ce lien au passé dans la mémoire du monde n'est pas séparable d'une praxis qui est l'histoire se faisant « nous ne sommes pas spectateurs d'une histoire achevée, nous sommes acteurs dans une histoire ouverte » (*HT* 99).

** Le sujet de l'histoire comprise comme praxis est « l'homme en tant que productivité, en tant qu'il veut donner forme à sa vie » (*PP* 200), l'homme dans l'exercice de sa liberté. Ainsi le mouvement de l'histoire ne relève pas d'« une puissance étrangère qui disposerait de nous à ses fins » (*PP* 512), mais de l'homme, de la communauté simultanée et suc-

1 « La *Stiftung*, par principe, dépasse le problème décisionniste sens en soi ou sens par ma *Sinngebung*. Certes elle n'opère pas de soi, et il faut toujours qu'elle soit *reprise* par une conscience vivante pour opérer. Mais néanmoins elle n'est pas intérieure à cette conscience elle a ses articulations, elle est un temps universel, qui ne trouve dans la temporalité du pour soi qu'une réplique et non son fondement » (note inédite).

cessive des humains engagés dans des formes historiques relativement stables et cependant malléables, qu'ils subissent et qu'ils transforment. Ce qui donne un sens à l'histoire, c'est qu'il y ait dans l'agir humain à la fois une « généralité » (qui résulte de l'enracinement de tout agir dans une nature des choses ou une logique de la coexistence) et une liberté de reprendre et de transformer cette situation de fait en en épousant d'abord les contraintes. Ainsi le sens des événements est à l'intersection du « projet concret d'un avenir qui s'élabore dans la coexistence sociale et dans le On avant toute décision personnelle » (*PP* 513) et des « reprises » qui prolongent ce projet anonyme (parfois au-delà de ce qu'il annonçait), en produisant de nouvelles structures de la coexistence. Les événements font-ils un sens *dans* l'histoire ou un sens *de* l'histoire ? La réponse de Merleau-Ponty est nuancée « Si nous quittons résolument l'idée théologique d'un fond rationnel du monde, la logique de l'histoire n'est plus qu'une possibilité parmi d'autres » (*SNS* 147). Ce que nous pouvons raisonnablement attendre, c'est que la logique de la coexistence qui ne rend impossible aucune aventure, « du moins, comme par une sélection naturelle, élimine à la longue celles qui font diversion par rapport aux exigences permanentes des hommes » (*HT* 165-166) et tende vers la reconnaissance de l'homme par l'homme.

*** Merleau-Ponty souligne aussi que l'histoire n'est pas seulement succession mais aussi, plus profondément, simultanéité. L'histoire de l'humanité « n'est pas l'histoire empirique et successive », mais « la conscience du lien secret qui fait que Platon est encore vivant parmi nous » (*SNS* 115). Et selon la formulation tardive des *Notes de cours*, elle n'est pas « processus, chaîne d'événements visibles, mais histoire intentionnelle ou « verticale », avec *Stiftungen* [institutions], oubli qui est tradition, reprises, intériorité dans l'extériorité — *Ineinander* [empiètement] du présent et du passé » (83).

Individu

* La catégorie d'individu a été, selon Merleau-Ponty, profondément transformée par l'émergence du concept de structure. Quand on appréhende les phénomènes en termes de structure, de totalité ou d'être molaire, plutôt qu'en termes de « choses », l'individualité n'est plus une réalité étrangère à la « généralité » ; la généralité est plutôt soit l'antagoniste dialectique, soit la membrure de l'individualité.

** Prolongeant *La Structure du comportement*, la *Phénoménologie de la perception* établit que l'individualité est inséparable d'une dimension « antagoniste » de généralité. Le sujet percevant n'est jamais seulement « activité » et « individualité », mais aussi « passivité » ou « généralité » (*PP* 489) ; il est l'anonyme au sens de l'individualité absolue, mais aussi l'anonyme au sens de la généralité absolue (*PP* 512) ; il est indivisiblement personnel et impersonnel, un *je* et un *on*. Le sujet historique n'est pas seulement « ce projet rigoureusement individuel qui est nous » (*PP* 513), mais aussi « une zone d'existence généralisée et de projets déjà faits » (*Id.*). Et même à la pointe de la réflexion, « je découvre en moi une sorte de faiblesse interne qui m'empêche d'être absolument individu... » (*PP* VII), car l'unité du sujet — comme celle de l'objet — n'est pas une « unité réelle », mais une « unité présomptive » à l'horizon de l'expérience », et le *je* « est indivisiblement défait et refait par le cours du temps » (*PP* 254). Cette dimension de généralité n'est pas seulement une limite de l'individualité, elle est aussi, plus profondément, sa condition dialectique, au sens où toute individualité se détache d'un fond de généralité et retombe finalement en généralité, au sens, également, où « l'universalité et le monde se trouvent au cœur de l'individualité et du sujet » (*PP* 465). Si l'universalité est ainsi l'étoffe de l'individualité, alors le monde est lui-même qualifiable en termes d'individualité et il est même l'individu *par excellence* il est « cet individu préobjectif dont l'unité impérieuse prescrit à la connaissance son but » (*PP* XIII), ou bien « un individu qui embrasse tout » (*PP* 395), un « individu inachevé » (*PP* 402), mais « en concordance avec lui-même » (*Id.*), un « immense individu [qui] s'affirme » (*PP* 468), « un seul être indivisible et qui ne change pas » (*PP* 470). Et de même le temps on parle *du* temps, non au sens d'un nom collectif, mais au sens d'un nom propre (*PP* 482). Si le monde ou le temps sont des individus *par excellence*, c'est qu'ils élèvent le lien — intrinsèque à l'individualité — entre individualité et généralité à une plus haute figure la généralité est ici la structure interne et la vie de l'individualité. Toute la réflexion ontologique des derniers textes prolonge ces ouvertures de 1945 la chair est « dimension », « élément », « rayon de monde », formules désignant un sens d'être échappant à la division entre individualité et généralité parce qu'elle est leur « lien secret ». Et comme une ontologie « indirecte » doit connaître et méditer les sciences, Merleau-Ponty pense la mécanique quantique

comme « 'une théorie des espèces' », (car elle révoque en doute « l'idée que tout objet a une existence individuelle » (*NC* 128) ; et l'éthologie invite à considérer une « interanimalité », dans l'espèce ou entre les espèces « Il ne faudrait pas voir dans les nombreuses individualités que constitue la vie autant d'absolus séparés, dont toute généralité à leur propos ne constituerait que des êtres de raison » (*NC* 247).

*** Merleau-Ponty a lu et médité la philosophie de Leibniz. L'individu n'est pas, chez Leibniz, une « chose », mais une expression du multiple dans l'un, *pars totalis*, et la généralité est ainsi interne à l'individualité. Cette ouverture leibnizienne a exercé sur Merleau-Ponty une influence décisive.

Intercorporéité

* Les relations entre les humains ou même entre les vivants d'une même espèce ou d'espèces différentes (l'interanimalité) dessinent un « être intercorporel » (*VI* 188), un « être d'indivision » fondé dans la réversibilité du sentant et du sensible. L'intercorporéité est comprise comme une extension des liaisons internes au corps propre comme mes deux mains sont les organes synergiques d'une seule prise sur le monde, l'échange d'une poignée de main est le symbole de l'ouverture de cette synergie à une existence généralisée, intercorporelle ou « à plusieurs entrées ».

** Merleau-Ponty découvre d'abord l'intercorporéité dans ces « pensées barbares du premier âge » qui « demeurent comme un acquis indispensable sous celles de l'âge adulte » (*PP* 408) percevoir le corps d'autrui, c'est « y trouve[r] comme un prolongement miraculeux de ses propres intentions, une manière familière de traiter le monde ; désormais, comme les parties de mon corps forment ensemble un système, le corps d'autrui et le mien sont un seul tout, l'envers et l'endroit d'un seul phénomène... » (*PP* 406). Mais le concept n'est véritablement constitué qu'au moment où les notions de réversibilité et de chiasme viennent au premier plan, de telle sorte que le sentir n'est plus défini « à titre primordial » par « l'appartenance à une même “conscience” » (*VI* 187) mais comme « retour sur soi du visible, adhérence charnelle du sentant au senti et du senti au sentant » (*Id.*). De même que, par la réversibilité de l'actif et du passif, chaque main communique avec l'autre, chaque sens avec les autres sens, dans l'unité d'un « Sentant en général », de

même, et en vertu de la même réversibilité, chaque corporéité s'éprouve comme ouverte aux autres et au même monde que les autres en éprouvant qu'elle est, non pas une pensée, un *cogito*, mais une concrétion locale de la « visibilité anonyme » (*Id.*) du monde.

*** La notion d'intercorporéité prolonge aussi les réflexions sur le social de 1945. Le social échappe à l'alternative du subjectif et de l'objectif, car il n'est ni une idée pensée par un individu ni un milieu d'univers déterminant l'individu. De même l'intercorporéité n'est ni « esprit subjectif », ni « âme du groupe » (*VI* 228) où tous les Ego seraient sur le même plan » et où s'évanouirait la différence des personnes. Elle est cet échange premier, charnel puis symbolique, au sein duquel l'individu — qui ne peut donc revendiquer la réalité ultime — a le statut d'un terme différentiel.

Interrogation

* Radicalisant une tradition qui remonte jusqu'à la conception grecque de l'étonnement comme origine de la philosophie, Merleau-Ponty voit dans l'interrogation « le mode propre de notre rapport avec l'Être » (*VI* 171), non pas au sens de l'invocation ou de l'attente d'un énoncé qui serait l'achèvement véritable de la philosophie, mais au sens d'une posture permanente qui répond à la fois à la réticence de l'Être (*VI* 171) et à la constitution diacritique de la parole (*NC* 129-130).

** Critiquant l'idéal métaphysique de coïncidence, coïncidence avec les essences dans une philosophie qui suspend l'attitude naturelle et fait reculer le philosophe au fond du néant, coïncidence avec l'existence dans une philosophie qui refuse le néant et comprend l'intuition comme fusion, Merleau-Ponty conçoit la philosophie comme interrogative, radicalement interrogative, retournant la question sur elle-même, interrogeant les significations impliquées dans nos questions ou le sens d'être de la question comme telle. Ainsi « s'interroger sur l'essence du temps et de l'espace, ce n'est pas encore faire de la philosophie, si ensuite on ne s'interroge pas sur les rapports du temps même et de l'espace même avec leur essence » (*VI* 161). Et l'interrogation ne doit pas être comprise comme une figure du *cogito*, elle « ne se situe pas dans le *cogito* comme une de mes pensées, dont la question verbale serait l'énoncé » (*NC* 130), car elle récuse « la "pensée" au sens cartésien [qui] est prise comme

possession de soi » (*Id.*), elle relève d'une « pensée ouverte », « liée à des systèmes diacritiques et qui est toujours écart, excentrique, et non *es selbst* [soi-même] » (*Id.*). La philosophie n'est pas thèse ou énoncé elle ne prend pas l'Être pour objet, l'Être n'est pas objet d'énoncé, il habite le langage. On mesure ici l'importance de la lecture de Heidegger, dont témoigne le cours de 58-59 au Collège de France sur « la philosophie d'aujourd'hui ».

*** L'interrogation est aussi le seul rapport philosophique à l'histoire de la philosophie. Lire un philosophie, ce serait ainsi dépasser le plan des énoncés ou des problèmes, pour retrouver les questions opérantes qui peuvent instruire la pensée d'aujourd'hui. Même le *cogito*, auquel paraît s'opposer une pensée interrogative et ouverte, peut être restitué, contre sa sédimentation en énoncé, à sa dimension originellement interrogative (le *cogito* vertical).

Intersubjectivité

* L'intersubjectivité est une structure de la vie intentionnelle, qui est, dans la *Phénoménologie de la perception*, rapportée au *cogito* — pour autant qu'il me révèle à moi même « en situation » (*PP* VII) et comme « porteur concret » d'un double anonymat celui de « l'individualité absolue » et celui de la « généralité absolue » (*PP* 512). Puis, après le tournant vers l'intraontologie, elle devient, en deçà de la perception d'autrui ou du dialogue, cette articulation invisible de l'expérience qui rend tout d'abord l'expérience possible (*VI* 234), cet « *Ineinander* [enveloppement] des autres en nous et de nous en eux » (*Id.*), qui est toujours déjà impliqué dans l'ouverture d'un monde.

** Selon l'ouvrage de 1945, l'intersubjectivité se dédouble en deux modalités dont la reformulation du *cogito* doit montrer l'indivision par notre « généralité absolue » (*PP* 512), nous sommes avec les autres dans une communauté de situation ; par notre « individualité absolue » nous sommes engagés avec les autres dans une « lutte des consciences » (*PP* 408). Un tournant s'annonce dans les pages de *La Prose du monde* portant sur le dialogue aussi éloigné du repli dans l'intériorité d'une pure conscience que de la confusion dans la généralité anonyme du *On*, le dialogue est ce circuit dans lequel, sans rien abandonner de mon autonomie et de ma responsabilité, je laisse l'autre, dans la générosité de la

filiation, me destituer de ma position centrale, dans la conscience que, depuis toujours, je pense en l'autre comme l'autre parle en moi. *Les Aventures de la dialectique* souligne ce même tournant alors que dans *Humanisme et terreur*, l'histoire apparaît encore comme mise en mouvement par une lutte des consciences inscrite dans le *cogito*, selon le livre de 1955, elle est mise en mouvement par la dialectique des significations opérantes dans lesquelles s'exprime, se perd et se reprend la productivité humaine, c'est-à-dire par ce que Merleau-Ponty appelle praxis. Ce qui caractérise la praxis, c'est qu'elle échappe à l'alternative du sujet et de l'objet, dans laquelle s'enferme la conscience théorique « il y a dépassement du dilemme dans la pratique, parce que la praxis n'est pas assujettie au postulat de la conscience théorique, à la rivalité des consciences... » (*AD* 71). Dès lors l'intersubjectivité ne relève plus d'un rapport entre des consciences ni d'un *cogito* reformulé qui réconcilierait l'existence généralisée et la lutte des consciences, mais d'une « synthèse d'accouplement » (*PM* 29), régie par la réversibilité de la perception et du mouvement ou du parler et de l'entendre, et par laquelle, dans la perception silencieuse de l'autre ou le dialogue, « tout ce que je fais je le lui fais faire et tout ce qu'il fait il me le fait faire » (*Id.*).

*** Merleau-Ponty a pensé l'intersubjectivité dans un dialogue constant avec Husserl, Scheler, Sartre, mais aussi Hegel et Marx. La constitution d'autrui dans l'*ego* transcendantal lui paraît impossible, comme la position de Scheler qui part du « mélange de soi et d'autrui » ou d'un « courant psychique indifférencié ». En 1945, la clé de l'intersubjectivité est dans la temporalité « deux temporalités ne s'excluent pas comme deux consciences, parce que chacune ne se sait qu'en se projetant dans le présent et qu'elles peuvent s'y enlacer » (*Id.*). Plus tard, Merleau-Ponty renonce à chercher dans la temporalité « la solution de tous les problèmes de transcendance » (*Id.*), et c'est avec l'abandon du projet de reformuler le *cogito* que l'intersubjectivité devient intercorporéité « nous ne vivons pas avec des consciences dont chacune serait un Je, inaliénable et insubstituable, mais avec des hommes doués d'un corps verbal et qui échangent ce corps verbal » (*NC* 215).

Intraontologie

* La philosophie devient intraontologie au moment où elle cherche à penser notre ouverture à l'Être comme « un rapport à l'Être qui se fasse

de l'intérieur de l'Être » (*VI* 268), par contraste avec les philosophies réflexives ou la philosophie sartrienne de l'être et du néant qui réduisent cette ouverture à un rapport d'extériorité, que la conscience soit séparée de l'Être par la positivité de ses représentations et ait ainsi besoin de la véracité divine pour rejoindre les choses (*NC* 182 « vérité définie par certitude immanente [pensée] qui n'ouvre sur l'être que parce que l'être de Dieu l'y relie »), ou qu'elle en soit séparée ou aliénée, à l'inverse, par la négativité de son propre néant.

** Le naturalisme ou l'objectivisme, qui ne connaît que les rapports de causalité (et qui réduit le sujet lui-même à un événement d'univers soumis à la causalité), a pour contrepoint la position « réflexive » d'un sujet transcendantal qui constitue le monde, le surplombe et le contemple (kosmotheoros) sans y participer. D'où, chez Kant, par exemple, le dédoublement du sujet en un sujet empirique qui est *dans* le monde et soumis aux rapports de causalité et un sujet transcendantal qui est *sans* monde. Pour échapper à ce dédoublement, on doit critiquer la pensée causale et le naturalisme, mais non sans en penser la vérité (*RC* 112) si la pensée objective soumet la perception à la causalité naturelle et fait ainsi de l'ouverture du monde un événement du monde, c'est parce que « la conscience s'aperçoit ou s'apparaît insérée dans une nature » (*PP* 13). Il convient donc d'exprimer cette insertion sans tomber dans le « préjugé du monde », en rectifiant le naturalisme « Ce qui remplace la pensée causale, c'est l'idée de transcendance, c'est-à-dire d'un monde vu dans l'inhérence à ce monde, grâce à elle, d'une Intraontologie, d'un Être englobant-englobé... » (*VI* 280). Le voyant englobe le visible, mais il est aussi englobé par le visible, et c'est pourquoi le visible reste inépuisable et transcendant dans sa donation, de telle sorte qu'il ne peut pas être réduit en thèse ou en énoncé et appelle la posture interrogative l'Intraontologie est « rapport à l'Être qui se fait du dedans — charnel — le voyant visible, rapport qui est interrogation de nous par le monde autant que du monde par nous » (*NC* 228).

*** L'intraontologie remet donc en cause l'exclusion réciproque, d'origine parménidienne, de l'être et du néant ; elle est une tentative pour penser le néant comme structure de l'être ou l'être comme structure du néant. Et c'est pourquoi Merleau-Ponty peut écrire dans une note

inédite « l'intraontologie est ontologie négative, comme théologie négative l'Être révélé par ce qu'il n'est pas ».

Invisible

* Merleau-Ponty appelle invisible une « armature intérieure » du sensible, que le sensible à la fois « manifeste et cache » (*VI* 195) et dont la présence compte au sensible comme celle d'un creux ou d'une absence « le sensible, ce ne sont pas seulement les choses, c'est aussi tout ce qui s'y dessine, même en creux, tout ce qui y laisse sa trace, tout ce qui y figure, même à titre d'écart et comme une certaine absence » (*S* 217). Par exemple, l'expérience d'un corps percevant est celle d'une autre conscience, au sens où le corps percevant laisse transparaître une signification — certes « invisible », au sens d'« une certaine absence que son comportement creuse et ménage derrière lui » (*Id.*), mais sans laquelle le corps visible ne se présenterait pas comme « corps animé ». L'invisible est donc cette membrure du visible qui donne au visible sa présence signifiante, son « essence active » (*Wesen*). Merleau-Ponty se propose de penser l'invisible comme profondeur du visible, plutôt que comme objet ou noème d'une subjectivité.

** Merleau-Ponty aborde la question de l'invisible dans le sillage d'une réflexion sur la réversibilité. Montrant que la réversibilité du sentant et du sensible, le recouvrement du voir et du toucher par la passivité qui en est le contrepoint, restent toujours partiels ou présentent du « bougé » (ma main droite qui touche les objets ne peut être touchée en son toucher ; je ne peux pas entendre ma voix dans le moment où elle se profère), et qu'ainsi le sentant, loin de pouvoir coïncider avec lui-même dans une pure intériorité, ne se rencontre et ne se rejoint qu'à travers l'épaisseur du monde auquel il est ouvert, il précise aussitôt que le hiatus qui s'annonce en cette non-coïncidence ne prive pas l'expérience de sa trame serrée et cohérente la passivité et l'activité sont rigoureusement articulées, « et c'est seulement comme si la charnière entre elles, solide, inébranlable, me restait irrémédiablement cachée » (*VI* 194-195). Cette charnière correspond à ce qui a été appelé essence ou idée, mais tandis que l'essence est comprise, dans la philosophie moderne, comme un noème séparable du sensible (au sens où une subjectivité positive est censée en être le vecteur ontologique) les essences charnelles « ne se laissent pas [...] détacher des apparences sensibles, et ériger en seconde

positivité » (*VI* 196), elles ne nous sont accessibles qu'à même le sensible, dans un recoupement du sensible par lui-même dont le travail d'expression a le secret. Pour cette raison, la pensée de l'invisible appelle une autre compréhension de la pensée et du sens d'être du sujet pensant que celle de la philosophie moderne. La pensée de l'invisible est interrogative, non thétique, au sens où elle ne peut se fixer dans la positivité d'une essence séparée. Et elle ne relève pas non plus des *actes* d'une subjectivité, l'invisible n'a pas le mode d'être que la philosophie réflexive ou la philosophie sartrienne du néant prêtent à la subjectivité l'invisible, l'essence charnelle du visible, « n'est pas un vide ontologique, un non-être [...], c'est le zéro de pression entre deux solides qui fait qu'ils adhèrent l'un à l'autre » (*VI* 195) ; l'idée de la lumière, l'idée musicale « nous présente l'absente de toute chair ; c'est un sillage qui se trace magiquement sous non yeux, sans aucun traceur, un certain creux, un certain dedans, une certaine absence, une négativité qui n'est pas rien... » (*VI* 198).

*** Le concept d'invisible joue ainsi un rôle fondamental dans la compréhension merleau-pontienne des rapports entre philosophie et non-philosophie. Si l'essence est charnelle, si l'idéalité est la membrure de l'expérience, si la pensée de l'invisible n'est pas séparable de l'opacité de l'expérience, alors il n'y a d'ontologie que « non séparée », « indirecte », négative la philosophie doit accepter d'être, comme l'œuvre d'art, présentation (par le visible ou le travail d'expression) d'un imprésentable (l'Être).

Liberté

* La liberté fait partie, pour Merleau-Ponty, de la constitution fondamentale du « Soi ». Le Soi, qui est « en situation », est aussi un « réduit de non être » (*PP* 458), « un fond inhumain par où [...] nous ne sommes pas au monde » (*PP* 466) et sa liberté est ce pouvoir « de garder à l'égard de toute situation de fait une faculté de recul » (*PP* 413). La liberté « s'engrène » sur une situation naturelle et historique ou sur un fond d'existence sédimentée sans lequel elle serait sans attaches et sans prises, et elle est le pouvoir de « reprendre » cette situation en s'en détachant, de la soustraire à sa généralité, de lui donner une dimension « personnelle », soit pour la proroger, soit pour la transformer. Il y a ainsi comme un échange entre notre situation et notre liberté : notre

situation est un sens naissant qui attend de nous son achèvement. Et notre agir sera vraiment libre si, à l'opposé de toute gratuité, il recueille ce sens qui jaillit de notre existence anonyme et l'assume *personnellement* contre l'inertie et la répétition de la vie sédimentée.

** La liberté du soi ne peut être comprise que sur fond de temporalité temporalité et liberté sont inséparables. Il y a déjà surgissement du temps et esquisse d'une liberté (avec son revers de passivité) dans la plus simple perception, au moment où « mon corps prend possession du temps, [...] fait exister un passé et un avenir pour un présent [...], fait le temps au lieu de le subir » (*PP* 277), produit le virage du temps naturel au temps historique. La liberté s'amplifie à mesure que le temps historique s'éloigne du temps naturel, à mesure que le sujet, dans la cohésion ek-statique ou « éclatée » de sa vie, tend vers la possession de soi en donnant à sa vie une unité, en attribuant au passé un sens défini dont l'avenir serait l'accomplissement. Mais la dispersion temporelle n'est jamais transcendée par ce projet de possession de soi, une synthèse achevée est impossible, et cette impossibilité est la limite, mais aussi plus profondément l'assise de la liberté. La réalisation de la liberté en une « éternité de vie », c'est-à-dire une vie qui se posséderait parfaitement elle-même, serait la « fin » de la liberté.

*** Merleau-Ponty a durement critiqué la conception sartrienne de la liberté (qui est toujours à l'horizon de ses propres réflexions). Sartre fait de la liberté une liberté de juger — dont le *oui* et le *non* « également impalpables, ne se rapportent qu'à des choses vues » (*AD* 264) —, une liberté purement intérieure ou une liberté de surplomb, et non une liberté engagée par son propre *faire* dans la chair du monde, une liberté prétendant déterminer souverainement ses fins du fond de son néant, non une liberté accompagnant le mouvement du monde en son déploiement signifiant. Une telle liberté est, pour Merleau-Ponty, inféconde et tautologique : elle ne peut rien créer, elle ne peut que répéter sa propre vacuité. À cette liberté du vide il faut opposer la liberté *féconde*, c'est-à-dire celle qui se confronte en un acte de reprise, à des significations ouvertes et inachevées, opérantes, qu'elle « comprend », mais qu'elle n'a pas constituées et qui structurent objectivement le champ du possible.

Logos

* Ce terme qui, dans la langue et la philosophie grecques signifie indivisiblement la parole humaine et la trame sensée et intelligible du monde est repris par Merleau-Ponty pour souligner que le sens de l'être n'est pas identifiable à une Raison en soi contenant par avance tout ce que la connaissance y découvrira, ni à l'opération d'une subjectivité transcendantale, qui construirait le monde et y retrouverait ce qu'elle y a mis il y a un logos, il y a sens, dès le moment où s'ouvre le « monde de la vie » ou l'expérience, le dialogue immémorial et constamment renouvelé du voyant et du visible, du touchant et du tangible, le sensible relançant par sa réponse l'appel que lui adresse le sentant comme le sentant celui que lui adresse le sensible, dans un chiasme ou une réversibilité qui sont la naissance même du sens ou du logos. Ce « logos du monde esthétique » (*PP* 490) fonde ou institue l'univers de l'expression et peut ainsi valoir comme le premier « établissement » de la rationalité.

Selon la *Phénoménologie de la perception*, la philosophie ne consiste pas à rejoindre « dans les choses une Raison préexistante », qui, plus ancienne et plus vraie que le monde, se serait incarnée en lui « le seul Logos qui préexiste est le monde même », et la philosophie est « l'acte même par lequel nous reprenons ce monde inachevé pour essayer de le totaliser et de le penser » (*PP* XV). Il y a donc Logos ou un « logos à l'état naissant » (*P* 67) dans la vie pré-réflexive de l'être au monde et c'est ce Logos, plus fondamental que la pensée objective (*PP* 419) ou que l'intentionnalité d'acte (*PP* 490) ou que l'univers du savoir, qui fait défaut à l'aphasique, contraint d'« épeler » les phénomènes, pour les reconnaître, au lieu de se laisser happer par la physionomie du visible, privé de « ce dialogue du sujet avec l'objet », qui « dispose autour du sujet un monde qui lui parle de lui-même » (*PP* 154). Et Merleau-Ponty souligne toujours davantage, contre la philosophie de la conscience, l'immanence du Logos au monde dont il porte indivisiblement la manifestation et le sens. Notre ouverture perceptive au monde est ainsi, selon la formule stoïcienne que reprend Merleau-Ponty un « logos endiathetos » (intérieur au monde), un « sens avant la logique » (*VI* 222), « qui se prononce silencieusement en chaque chose sensible » (*VI* 266), et dont le « logos prophorikos » ou logos proféré, (*VI* 222-224) est la reprise et la sublimation (*VI* 261). C'est pourquoi aussi

« notre » langage ne peut jamais se refermer sur lui-même il est le témoin des choses, il « est une vie, est notre vie et la leur » (*VI* 167), il est un « langage-chose » ou « un essai d'articulation qui est l'Être de tout être » (*VI* 168).

Bien que les positions de la *Phénoménologie de la perception* se prêtent déjà à un dialogue avec la pensée grecque (par exemple le concept aristotélicien *d'aisthesis,* comme acte commun du sentant et du sensible), ce dialogue ne se précise vraiment que dans les derniers textes, au moment où se radicalise la critique d'une philosophie de la conscience ; en témoigne, outre la référence au logos stoïcien, la notion d'« élément », qui fait signe en direction de la pensée des physiologues présocratiques.

Monde

* Merleau-Ponty distingue monde et univers. L'*univers* que la science construit est « une totalité achevée, explicite, où les rapports soient de détermination réciproque » (*PP* 85), alors que le *monde* de notre vie, milieu de notre expérience et de notre action, est « une multiplicité ouverte et indéfinie où les rapports sont d'implication réciproque » (*Id.*), non pas un objet « sans fissures et sans lacunes » (*LMG*), mais plutôt, selon la formule de Malebranche un « ouvrage inachevé ». Le monde n'est donc pas un pur objet de pensée, mais le style universel de toute perception possible « (*P* 50) ou « l'ensemble de notre expérience de l'être sensible et des hommes » (*VI* 310) ; il est l'« être permanent » (*PP* 378) qui polarise « une certaine énergie de la pulsation d'existence » (*PP* 95), ainsi que « mon mouvement vers la vérité à travers l'apparence et l'erreur » (*PP* 378). Son unité n'est pas fondée sur l'identité à soi d'un esprit constituant, c'est cette unité, au contraire, qui est l'assise de toute cohésion de la vie le monde naturel « garantit à mes expériences une unité donnée et non voulue par dessous toutes les ruptures de ma vie personnelle et historique… » (*PP* 381).

** Prolongeant un chemin ouvert par Kant, Merleau-Ponty montre que le monde n'est pas un « étant », l'étant suprême, le Grand Objet qui contiendrait tous les autres, mais plutôt l'Être de tout étant, le style universel de tout apparaître « c'est le Wesen verbal, le Ester, — un Wesen verbal qui enveloppe tous les étants et fait justement qu'ils ont sens

commun, qu'ils sont compossibles dans l'écart » (note inédite). À ce style appartient d'abord la structure d'horizon, en vertu de laquelle toute perception d'un objet se prolonge indéfiniment, soit en direction de sa profondeur immanente (horizon intérieur), soit en direction de son contexte (horizon extérieur). Ainsi la synthèse qui me donne l'objet sur fond de monde est nécessairement inachevée, sans que pourtant cet inachèvement déréalise la chose ou le monde ; à l'inverse elle en établit la réalité « le monde qui est le noyau du temps ne subsiste que par ce mouvement unique qui disjoint l'apprésenté du présent et les compose à la fois » (*PP* 383) ; le réel se retire dans sa donation et se donne dans son retrait, et le monde est l'un des noms de ce lien insécable de la donation et du retrait. On dira aussi que l'appartenance au monde donne aux choses perçues leur dimensionnalité, leur généralité, c'est-à-dire un sens d'être qui échappe à l'alternative de l'individualité spatio-temporelle et de l'universalité de l'essence « le "Monde" est cet ensemble où chaque "partie" quand on la prend pour elle-même ouvre soudain des dimensions illimitées, — devient *partie totale* » (*VI* 271), en s'inscrivant dans un rayon de monde.

*** Tout au long de son œuvre, Merleau-Ponty n'a jamais cessé de mettre l'accent sur deux aspects du sens d'être du monde. Le premier est la facticité. À la préface de l'ouvrage de 1945 qui énonçait : « "Il y a le monde", de cette thèse » constante de ma vie je ne puis rendre entièrement raison », répond cette note de travail inédite « apprendre à reconnaître qu'il n'y a pas de pensée qui surmonte le fait du monde ». Le second est l'individualité le monde est « un individu qui embrasse tout » (*PP* 395), « un immense individu [qui] s'affirme » (*PP* 468) ; il est, précise une note inédite « d'une individualité absolue, *Id. est* antérieure au singulier et au pluriel on ne peut rien concevoir qui n'y appartienne ».

Narcissisme

* Cette catégorie d'origine psychanalytique, inspirée du mythe grec de Narcisse, signifie littéralement qu'il y a en toute vision « identité du voyant et du visible » (*VI* 177), au sens où « le voyant étant pris dans cela qu'il voit, c'est encore lui-même qu'il voit » (*VI* 183), de telle sorte que « la vision qu'il exerce, il la subit aussi de la part des choses, que,

comme l'ont dit beaucoup de peintres je me sens regardé par les choses » (*Id.*).

** La notion de narcissisme passe du champ de la psychologie à celui de l'ontologie au moment où elle fait comprendre que toute vision est réflexive, non pas cependant au sens où elle serait une pensée de voir présente à soi dans l'immanence, mais au sens où elle naît d'un retournement du visible sur lui-même. « Dès que je vois, il faut (comme l'indique si bien le double sens du mot) que la vision soit doublée d'une vision complémentaire ou d'une autre vision, moi-même vu du dehors, tel qu'un autre me verrait... (*VI* 177) cette autre vision n'est pas, comme dans la réflexion des philosophies réflexives, un *cogito me cogitare* qui doublerait le *cogito cogitatum*, elle est le regard que le visible tourne vers moi qui le voit ou mon propre regard réfléchi vers lui-même par le miroir des choses, le retournement du visible sur lui-même. Ce regard qui me revient peut être « le regard sans prunelle, la glace sans tain des choses » (*VI* 188) ; il peut être aussi le regard aigu de l'alter ego, sous lequel « pour la première fois, je m'apparais retourné jusqu'au fond sous mes propres yeux » (*VI* 189). Mais à chaque fois le visible devient voyant lorsque s'accomplit une certaine « torsion » (*VI* 202), un « enroulement du visible sur le visible » (*VI* 185), lorsqu'un certain visible concentre et recueille pour soi sa propre visibilité, dispersée d'abord dans le monde, de même que l'enfant naît à soi — au sens d'un soi humain — au moment où il reconnaît son image dans le miroir, en assumant une visibilité qui passe d'abord par les autres et par le monde, en retournant en quelque sorte sur elle-même ou en s'appropriant sa propre visibilité. Ainsi la vision est narcissique au sens où, pour voir, il faut être non seulement visible, mais visible pour soi-même.

*** La notion de narcissisme fait partie de celles (comme le transitivisme ou la sociabilité syncrétique) qui, élaborées d'abord dans les cours de la Sorbonne sur la psychologie de l'enfant, montrent ensuite leur pouvoir d'ébranler les catégories fondamentales de la philosophie réflexive, non au sens où les premières s'opposeraient frontalement aux secondes, mais au sens où elles les réinterprètent et les fondent à la lumière de l'être brut, car « les pensées barbares du premier âge demeurent comme un acquis indispensable sous celles de l'âge adulte » (*PP* 408).

Nature

* Cette notion est présente dans toute l'œuvre de Merleau-Ponty sur le mode opératoire et ne devient un concept thématique que dans le cours sur *La Nature* du Collège de France. Elle désigne une dimension de l'être qui n'est jamais rigoureusement séparable du champ historique, car « ce qui est donné, ce n'est pas la chose seule, mais l'expérience de la chose, une transcendance dans un sillage de subjectivité, une nature qui transparaît à travers une histoire » (*PP* 376). Pensée comme « monde naturel », elle est le « fond de nature inhumaine » (*PP* 374) dans lequel les choses sont enracinées. Pensée comme dimension de l'existence, elle désigne ce qui en l'homme relève du « donné » ou de la passivité (*PP* 171), elle est le « poids que je sens derrière moi en devenant projet » (*CN* 180), elle est à la fois le fondement porteur de l'existence et le fond où elle s'engloutit au moment où la cohésion d'une vie se défait dans la dispersion du temps naturel.

** Dès *La Structure du comportement*, Merleau-Ponty établit que le concept de structure s'oppose au naturalisme qui réduit la nature à « une multiplicité d'événements extérieurs les uns aux autres et liés par des rapports de causalité » (*SC* V) et libère ainsi la nature de l'ontologie de la chose, en lui conférant une intériorité la nature physique, la nature organique, psychologique ou sociale sont autant d'ordres de l'être, de types de structure, de niveaux d'intégration, de régimes de sens qui sont tous corrélatifs d'une perception humaine. La *Phénoménologie de la perception* réitère ce refus d'une nature en soi. Nature et histoire sont inséparables. Les phénomènes dits naturels s'inscrivent dans l'ordre de la culture et de l'histoire la nébuleuse de Laplace « n'est pas derrière nous à notre origine, elle est devant nous dans le monde culturel » (*PP* 494) et le corps humain, qui relève de la nature en tant qu'organisme, est aussi et indivisiblement un objet culturel, un pouvoir d'expression, la trace ou la sédimentation d'une existence. Et inversement la nature demeure la trame permanente de l'histoire, en tant que socle de toute activité créatrice il n'y a d'histoire humaine que si les comportements se déposent dans la nature et s'y réifient (*PP* 399), si la productivité humaine se sédimente. Ainsi l'homme « est enraciné dans la nature au moment où il la transforme par la culture » (*PP* 231). Et c'est pourquoi, par contraste avec la liberté qui serait plutôt une faculté de recul vis-à-

vis de tout donné, la nature est la suture originelle de l'homme et du monde. Ainsi nature et culture sont inséparables, mais irréductibles aussi à l'unité l'être au monde n'est pas pur apprentissage et, par exemple, « la prégnance des formes géométriques est intrinsèquement fondée » (*VI* 266). La nature est à la fois en moi et hors de moi. Hors de moi, elle est le « monde naturel » dans lequel je suis jeté (*PP* 398), qui est le corrélat universel des fonctions sensorielles et motrices anonymes du corps, et dont l'unité, loin de relever d'une synthèse d'identification, est « vécue comme déjà faite ou déjà là » (*PP* XII). En moi, la nature me qualifie comme « nature pensante », donnée ou remise à elle-même par la naissance, existence anonyme ou généralisée.
Enfin, reprenant l'idée selon laquelle « je suis capable par conaturalité de trouver un sens à certains aspects de l'être sans le leur avoir moi-même donné par une opération constituante » (*PP* 250), le cours sur *La Nature* montre que « est nature ce qui a un sens, sans que ce sens ait été posé par une pensée. C'est l'auto-production d'un sens » (*CN* 19) ; la nature est un « subjectif-objectif » qui demeure incompréhensible quand on sépare, comme le naturalisme (ou son contrepoint idéaliste), le subjectif et l'objectif (*CN* 102). Comme Être brut, elle est l'assise de toute activité créatrice, et c'est pourquoi, nommant Logos ce qui était appelé en 1945 histoire ou culture, le Cours sur *La Nature* se propose de penser l'articulation de la nature et du logos ou du « logos endiathetos » et du « logos prophorikos ».

*** Le concept de nature des derniers textes porte la trace des réflexions de Heidegger sur la *phusis* grecque, qui se situe avant la bifurcation de la nature et de l'histoire (ou de la *res extensa* et de la *res cogitans*), et les *Notes de cours* montrent ainsi que l'histoire interprétée comme institution « est à concevoir dans le sens de la *phusis* (cette phusis, pensaient les grecs, qui comprend les hommes, les dieux, et pas seulement animaux et plantes » (*NC* 127).

Néant

* L'idée du néant intervient nécessairement à la fois dans l'expression du phénomène du monde « 'il y a quelque chose', mêlé d'être et de néant » (*PP* 455), et dans l'expression de notre propre être, qui est, selon la formule hégélienne, non pas « un 'trou dans l'être', mais un creux, un pli qui s'est fait et qui peut se défaire » (*PP* 249), non pas « un pur néant sans

aucun poids terrestre » (*PP* 248), mais « une existence corporelle [...] travaillée par un néant actif » (*PP* 193).

** La phénoménologie, qui intègre le néant à la constitution du monde et de notre être, réactive « cette étrange phrase de la IVe *Méditation* qui fait de moi 'un milieu entre Dieu et le néant' » (*PP* 54), contre le positivisme ontologique d'un Spinoza (qui réduit le néant à une illusion du premier genre de connaissance), contre Descartes lui-même qui « se laisse tenter par cette pseudo-évidence de la théologie que le néant n'est rien » (*PP* 55) et qui réduit à son tour le néant à un *nihil privativum* ou à un défaut d'être. Mais redonner ainsi au néant un statut ontologique positif, en refusant de l'identifier à un rien pur et simple (*nichtiges Nichts*), ce n'est pas non plus l'établir en principe autonome face à l'être et opposer, comme Sartre, le pur être sans néant de l'en soi et le pur néant sans être du pour soi, car « si c'est par la subjectivité que le néant apparaît dans le monde, on peut dire aussi que c'est par le monde que le néant vient à être » (*PP* 516) nous sommes certes « le 'défaut' de ce 'grand diamant' » (*PP* 240), mais « nous ne demeurons jamais en suspens dans le néant » (*PP* 516). Dans ses derniers travaux, Merleau-Ponty, tout en développant sa critique de la philosophie sartrienne du néant (*VI*, « Interrogation et dialectique ») et de la réflexion comme recul au fond du néant et surplomb de l'être, aperçoit en même temps ce qui, de l'étrange pensée de la IVe *Méditation*, échappe au positivisme ontologique le passage par la négativité du doute ne s'inscrit pas seulement dans un ordre provisoire des raisons, mais détermine définitivement le sens de l'être, le lien indéchirable de l'être et du non-être. L'indubitable surgit du doute mais n'efface pas le doute, il le contient ; ce qui veut dire que « la réflexion cartésienne n'est pas simple élimination de l'ombre faisant place à la lumière, oubliant son propre chemin...C'est *Aufhebung* [dépassement] qui conserve » (*NC* 241) « la première vérité aura des fils de non-être » (*NC* 258).

*** La critique du néant est donc en même temps la reconnaissance d'une négativité intérieure à l'être et qui signifie distance, et non coïncidence, avec le perçu, le passé, l'autre, et aussi bien nous-mêmes « Ténèbres à nous-mêmes — le je central est ... rien » (*VI* 257).

Parole parlante / parole parlée

* Merleau-Ponty appelle « parole parlante » (*PP* 229) ou « conquérante » (*PM* 196) une parole qui, outrepassant l'univers des significations sédimentées, et animée par une intention significative « à l'état naissant », tente de « mettre en mots un certain silence » (*VI* 166) qui la précède et l'enveloppe. Par contraste, le « langage déchu » (*NC* 126) ou la « parole parlée » (*PP* 229) est la retombée de l'invention du sens dans le monde culturel des significations communes disponibles. Cette retombée ne doit pas être comprise comme un appauvrissement elle est ce moment de sédimentation qui appartient à la vie de l'institution (voir fondation).

** Tout au long de sa réflexion sur le langage, Merleau-Ponty s'est demandé comment il peut y avoir vraiment communication entre les humains, c'est-à-dire une situation où les paroles échangées ne soient pas seulement une reviviscence de significations que chacun posséderait déjà par devers soi, mais invention commune de sens et de vérité, c'est-à-dire un véritable dialogue (*PM* 197). Les *Notes de cours* esquissent la réponse « Il faut 1) que le sens ne soit jamais étranger, purement reçu, on comprend à partir de ce qu'on a ; 2) qu'il ne soit pas mis dans les mots par des actes, sans quoi il n'y aurait pas gain » (*NC* 126-127). Il s'agit donc de dépasser l'alternative de l'activité et de la passivité celui qui parle ne possède pas la signification de ce qu'il dit, celle-ci ne se présente pas à lui en vue frontale « la signification anime la parole comme le monde anime mon corps par une sourde présence qui éveille mes intentions sans se déployer devant elles » (*S* 112). Symétriquement, du côté de celui qui écoute, la compréhension relève d'une imprégnation posturale ou d'un investissement de soi par la parole d'autrui » (« le sens de la parole que je dis à quelqu'un lui 'tombe sur la tête', le *prend* avant qu'il ait compris, tire de lui la réponse » — *VI* 290). On parlera ainsi d'une dimension diacritique de l'invention du sens et du dialogue « Un dialogue ce sont des mots qui appellent les mots, mes réponses sont appelées par les lacunes du discours qu'on me tient, la phrase que j'entends et 'comprends', je la comprends parce qu'elle vient remplir un certain vide de ma propre vie. Distance et écart et 'différence de signification' » (note inédite). Et on observera que ces 'lacunes' n'ont pas une signification psychologique, elles ne sont pas un manque en l'autre ou en

moi, elles plutôt sont « ce creux que l'Être verbal ménage en lui-même » lorsque se déplacent les écarts de signification. Et Merleau-Ponty précise « Bien entendu, ce creux n'est pas *geschaffen* [crée] par l'exercice de la parole c'est au contraire l'exercice de la parole qui est rendu possible par la naissance au cœur de l'Être dit objectif, de ces zones de vide, comme dans l'eau qui commence à bouillir » (note inédite).

Parole parlante et parole parlée se distinguent ainsi par leur rapport au silence. La parole parlée obture le silence de l'Être brut auquel elle substitue sa volubilité, alors que la parole parlante croît dans la proximité du silence et reconduit la parole au silence « ce sont les choses mêmes, du fond de leur silence qu'elle veut conduire à l'expression » (*VI* 18).

Pensée naturante / pensée naturée

* La pensée est dite naturante dans la mesure où elle est une lumière naturelle, un pouvoir de vérité. Elle est dite naturée dans la mesure où elle apparaît comme conditionnée et dépendante (d'une culture, d'un langage ou même de l'intégrité de notre organisation psycho-physique). La pensée humaine est, selon Merleau-Ponty, indivisiblement naturée (et c'est pourquoi elle est affectée par les événements survenant au corps objectif) et naturante (c'est-à-dire capable d'échapper à toute situation de fait et de fonder un « acquis pour toujours »).

** Les notions de « naturant » et « naturé » sont, chez Merleau-Ponty, plutôt opératoires que thématiques et ne sont explicitées que dans le cours sur *la Nature*, d'après lequel elles sont apparues en philosophie en même temps que l'idée d'infini du judaïsme et du christianisme. Le naturant désigne d'abord l'intériorité à soi et l'infinie productivité de la nature divine et le naturé la nature comme « produit et pure extériorité », la nature créée, extérieure à elle-même et à Dieu. Puis, dans la métaphysique moderne, le naturant et le naturé deviennent des attributs de l'homme l'homme se pense comme naturant dans la mesure où il est lumière naturelle, et surplombe la nature dont il devient « comme maître et possesseur » et il se pense comme naturé dans la mesure où il est intérieur à la nature et affecté par les événements qui y surviennent. Dès lors la difficulté est de penser l'articulation de ces deux natures. Contre la tendance à séparer le naturant et le naturé en attribuant le premier à

l'esprit, à la raison, à la pensée « constituante », et le second au corps, Merleau-Ponty cherche à penser leur unité dans la perception (« le sujet de la perception restera ignoré tant que nous ne saurons pas éviter l'alternative du naturé et du naturant » — *PP* 241) et surtout dans la dialectique du temps constituant et du temps constitué.

** C'est dans le problème de l'union de l'âme et du corps que la pensée classique s'est le plus rapprochée d'une véritable unité du naturant et du naturé. Selon *La Structure du comportement*, Descartes, dans sa *Dioptrique*, a vu que la perception de la grandeur, de la distance, de la figure dépend d'une « géométrie naturelle » et relève ainsi à la fois d'une action de la pensée (pensée naturante) et d'une institution de la nature (pensée naturée).

Perception

Contre l'intellectualisme, qui assimile le voir à une pensée de voir et à une pure « inspection de l'esprit », contre le réalisme, qui le réduit à un événement objectif survenant dans une nature en soi, Merleau-Ponty cherche à restituer la perception dans son sens originaire, qui est d'être notre ouverture et notre initiation au monde, notre « insertion » dans un monde, une nature, un corps « animé ». Se tenant à la jointure de la nature qui en est l'assise et de l'histoire dont elle est la fondation ou l'institution en faisant virer le temps naturel en temps historique, la perception est donc le « phénomène originaire » où se détermine le sens d'être de tout être pour nous concevable « nous ne pouvons pas concevoir de chose qui ne soit perçue ou perceptible » (*PP* 370) et « ses articulations sont celles-là mêmes de notre existence... » (*Id.*).

** Après l'ouvrage de 1945, le « primat » de la perception est mis en question, non seulement parce que la perception doit être comprise, en dernier ressort, comme phénomène d'expression (« Toute perception [...] est déjà *expression* primordiale » — *PM* 111), mais surtout parce que le concept même de perception est lié au présupposé — qui doit être explicité et critiqué — selon lequel la perception, serait une « 'première couche' d'expérience », « concernerait des êtres existants en un point du temps et de l'espace, par opposition au concept ou à l'idée » (*VI* 209). Si la foi perceptive, en tant que « donation en chair », « enveloppe tout ce qui s'offre à l'homme naturel en original dans une expérience-source

[...] qu'il s'agisse des choses perçues dans le sens ordinaire du mot ou de son initiation au passé, à l'imaginaire, au langage, à la vérité prédicative de la science, aux œuvres d'art, aux autres ou à l'histoire » (*VI* 209-210), et si le visible est porté en son apparaître par une membrure invisible d'idéalité charnelle, le phénomène originaire de la « donation en chair » sera appelé « expérience », plutôt que « perception » (*VI* 211).

*** En 1945, le souci de Merleau-Ponty est de montrer que l'idéalité, dont le langage est l'émergence, ne peut s'affranchir d'une assise sensible ou perceptive et que l'évidence intellectuelle ne se détache jamais tout à fait de l'évidence sensible. Dans les derniers textes, il s'agit plutôt de réintégrer l'idéalité (comprise comme *Wesen*, essence active ou opérante) à la vie concrète de l'expérience.

Phénoménologie

* Merleau-Ponty inscrit son projet philosophique dans le cadre de la phénoménologie husserlienne dont « tout l'effort est de retrouver [notre] contact naïf avec le monde, pour lui donner enfin un statut philosophique » (*PP* I), et qui, voulant « saisir le sens du monde et de l'histoire à l'état naissant » (*PP* XVI), doit mettre hors jeu aussi bien « l'univers de la science » (car il « est construit sur le monde vécu » et n'en est qu'une expression seconde — *PP* III), que l'analyse réflexive (car, au lieu de donner un compte-rendu de notre expérience du monde elle s'épuise à chercher les conditions de possibilité de l'objectivité scientifique). Dès la *Phénoménologie de la perception* apparaît cependant une conscience vive des tensions internes à l'entreprise husserlienne, en particulier la tension entre la réflexion comme retour au monde de la vie et la réflexion comme constitution universelle (*PP* 419, note). Le rapport critique à Husserl se précise dans les derniers travaux où la phénoménologie est présentée comme partageant certains présupposés fondamentaux de la philosophie réflexive la « réduction de l'ouverture au monde aux actes spirituels » (*VI* 62), la transformation de « l'ouverture au monde en consentement de soi à soi, [de] l'institution du monde en idéalité du monde, [de] la foi perceptive en actes ou attitudes d'un sujet qui n'a pas de part au monde » (*VI* 76).

** La phénoménologie accomplit une réduction (« transcendantale ») qui suspend le « préjugé du monde » et donne accès à l'événement pré-

empirique de l'ouverture du monde. Mais la pratique de la réduction doit, pour Merleau-Ponty, garder conscience de ses limites le « fait » et le « transcendantal » ne peuvent être séparés radicalement. Cette interrogation sur les limites de la réduction vient de Husserl lui-même, dont Merleau-Ponty a médité les derniers textes, en particulier la *Krisis*. Si le retour au monde de la vie est nécessaire comme préalable au travail de constitution universelle, c'est que ce retour n'est pas simplement une étape qui serait ensuite dépassée, mais un moment permanent le sujet philosophant n'est pas une « conscience constituante transparente », mais une existence donnée à elle-même, qui certes peut expliciter cette donation à soi dans le tissu du monde, mais sans jamais l'égaler à une souveraine auto-donation (*Signes* (133-134). Ainsi l'attitude naturelle et l'attitude transcendantale « empiètent l'une sur l'autre. En outre, à partir du moment où la subjectivité transcendantale est comprise comme intersubjectivité, on ne peut plus séparer rigoureusement le transcendantal et l'empirique avec autrui, « c'est tout ce qu'autrui voit de moi, c'est toute ma facticité qui se trouve réintégré à la subjectivité ou du moins posé comme un élément indispensable de sa définition » (*Signes* 134). Ainsi le transcendantal n'est pas un *ego* ou un sujet, mais un champ tandis que le sujet transcendantal est en surplomb vis-à-vis de l'objet qu'il constitue, « celui qui pense le champ en fait partie » (*CN* 56).

*** La fécondité de la phénoménologie n'est ainsi jamais plus grande qu'à ses limites, en ce qu'elle abrite comme son impensé « il fallait pousser jusqu'au bout le portrait d'un monde sage que la philosophie classique nous a laissé, — pour révéler tout le reste » (*S* 227), l'Être brut ou sauvage qui, aussi éloigné de l'En soi de l'objectivisme que du noème phénoménologique, échappe à toute constitution. Merleau-Ponty conduit ainsi la phénoménologie vers cette limite où elle se dépasse vers une nouvelle ontologie, mais cet au-delà de la phénoménologie en marque la grandeur, plutôt que la défaite.

Philosophie

* Selon Merleau-Ponty, la philosophie d'aujourd'hui ne peut ni se proposer, comme le grand rationalisme classique, de coïncider par l'idée vraie avec un absolu d'être ou de positivité, ni accepter de se nier elle-même en un relativisme destructeur de la vérité. Elle se propose de penser l'avènement de la lumière naturelle ou de la vérité dans l'horizon de la

finitude ou de la facticité. Ce qui est pour nous irréductiblement premier, ce sont les phénomènes ou « les lois de notre pensée et nos évidences » (*PP* 454) qui sont bien de l'ordre du « fait », mais au sens d'un « fait universel » ou un « fait-valeur » si tout être qui puisse avoir sens pour nous, même l'être de l'Absolu s'inscrit dans l'ordre du phénomène, celui-ci ne peut pas être relativisé par rapport à l'Absolu le corps percevant (*CN* 108) ou bien le « sujet incarné » (*CN* 151) ou bien le langage (*CN* 122) sont comme « un absolu dans le relatif ».

** Selon la *Phénoménologie de la perception,* la philosophie est un retour au monde d'avant la connaissance, à l'espace du paysage, qui précède toute géographie. Mais elle n'est pas pour autant une fusion avec l'immédiat ; son projet est d'élever l'expérience à l'expression de son propre sens, de reprendre « ce monde inachevé pour essayer de le totaliser et de le penser » (*PP* XV). Elle est donc une réflexion, mais une réflexion radicale, qui doit aussi « réfléchir sur cette réflexion » (*PP* 75), qui garde « conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie qui est sa situation initiale, constante et finale » (*PP* IX), qui ne s'évade pas du monde, mais en « fait partie » (*PP* XV), et qui n'a même pas d'autre fonction que de nous rendre au monde, nous apprenant seulement, devant les choses et les situations historiques, à « les voir bien » (*PP* 520). Si la philosophie peut devenir « un savoir absolu et cesser d'être une spécialité ou une technique » (*PP* 75), c'est à la condition « qu'elle se réalise en se détruisant comme philosophie séparée » (*PP* 520).

Les textes plus tardifs radicalisent cette idée. La philosophie, comme réflexion radicale, ne peut pas être « création (*Gebilde*) reposant sur elle-même » (*VI* 227) en tant qu'« expression de ce qui est avant l'expression » ou de « l'expérience muette par soi » (*VI* 221) ou du monde de la vie, « 'Être parlant en nous' », elle « se nie elle-même comme pure création » (*VI* 227), « elle se sait *Gebilde* et veut se dépasser comme pur *Gebilde*, retrouver son origine » (*VI* 250), et elle est ainsi « reconversion du silence et de la parole l'un dans l'autre » (*VI* 171). La philosophie ne peut accomplir ce projet qu'en renonçant à être thèse ou positivité elle est une interrogation radicale qui se retourne sur elle-même (*VI* 160), qui n'est pas « la simple attente d'une signification qui viendrait la combler » (*VI* 160) — car cela ferait de la philosophie une positivité ou une création séparée, mais qui est notre « rapport ultime à

l'Être » (*VI* 162). On peut dire aussi que la tache constante de la philosophie est de penser son rapport à la non philosophie. Et s'il y a aujourd'hui une crise (*NC* 46) ou même « une ruine de la philosophie » (*VI* 236), au sens de « la philosophie expresse, officielle » (*NC* 39), cette crise est aussi l'exigence d'une « ontologie non séparée » la vraie philosophie sait demeurer dans la proximité de la non philosophie, qui n'est pas une négation ou un oubli de la philosophie, mais qui est plutôt une philosophie 'opérante', non thématisée, intérieure à l'œuvre se faisant le survol est périlleux à la pensée

*** On voit donc que, malgré les déplacements, la *Phénoménologie de la perception* et les derniers textes partagent l'exigence d'allier philosophie et non-philosophie. L'ouvrage de 1945 est une lente remontée vers le lieu où se nouent originairement la vérité et la finitude de l'existence (et la possibilité même de la philosophie) la temporalité, la dialectique du temps constituant et du temps constitué, puis s'achève dans une réflexion sur l'histoire et la liberté qui nous font revenir, à la lumière de l'originaire, vers la vie des hommes. Remontée hors de la Caverne vers la lumière de la temporalité, puis redescente dans la « confusion inextricable » de l'histoire la philosophie est le passage de la non philosophie d'avant la philosophie à la non philosophie d'après la philosophie.

Réflexion

* La réflexion est, depuis Descartes, l'acte philosophique par lequel le sujet connaissant, revenant de l'évidence du monde vers la pure conscience de soi, cherche à y fonder les opérations de la vie théorique et pratique et leur validité. Une telle réflexion manque, selon Merleau-Ponty, de radicalité elle prétend s'élever à « une pensée naturante » qui constitue le monde et « l'éclaire de part en part » (*PP* XI) et oublie que cette réflexion est seconde et que, faisant suite à une vie irréfléchie où elle s'enracine, elle ne peut « éliminer », mais seulement « reporter plus haut l'opacité de la pensée pour elle-même » (*PP* 454). Aussi l'ouvrage de 1945 substitue à la réflexion « idéaliste » une réflexion « phénoménologique » qui ne se retire pas du monde, mais « prend du recul pour voir jaillir les transcendances » (*PP* IV). Dans *Le Visible et l'invisible*, d'un même mouvement, Merleau-Ponty étend sa critique à la réflexion phénoménologique, mais restitue en même temps à la réflexion sa signification ontologique originaire, en la pensant comme réflexion

charnelle de la main touchante et de la main touchée, ou réflexion de soi en autrui et d'autrui en soi dans la perception des gestes et l'entente de la parole. Une réflexion philosophique qui penserait ainsi son archéologie charnelle, où « les problèmes derniers seraient pris au sérieux » (*VI* 70) devrait être appelée « surréflexion ».

** La réflexion est infidèle à l'expérience pour trois raisons. D'abord elle suspend l'évidence du monde à l'activité d'un sujet constituant alors que le « soi de la perception » (*VI* 254) n'est pas un moi agissant, mais « le titulaire anonyme vers lequel cheminent les perspectives du paysage » (*VI* 42). Ensuite elle idéalise l'expérience en la subordonnant à des invariants « eidétiques » qui en seraient la structure intelligible (réduction eidétique). Or une telle idéalisation de l'expérience présuppose, selon Merleau-Ponty, une « expérience déjà mise en mots » et enferme le travail de la pensée dans « une exploration immanente des significations de mots » (*VI* 210). Au lieu de réduire l'expérience à la parole parlée, il s'agit plutôt de penser un langage opérant, participant de notre rapport interrogatif à l'être brut ou sauvage. Enfin le caractère egologique de la réflexion rend impensable le phénomène de l'intersubjectivité. Ces critiques conduisent Merleau-Ponty vers un autre concept de la réflexion, dont le modèle est la réflexion charnelle, la réversibilité de la main touchante et de la main touchée « toute réflexion est du modèle de celle de la main touchante par la main touchée [...] la réflexion n'est pas identification à soi (pensée de voir ou de sentir) mais non différence avec soi = identification silencieuse ou aveugle ».

*** La question de la réflexion fait bien voir le tournant conduisant de la *Phénoménologie de la perception* à *Le Visible et l'invisible*. Merleau-Ponty inscrit d'abord sa pensée dans le cadre de la réflexion phénoménologique. Puis, à mesure que mûrit le projet d'une ontologie non séparée, il prend conscience de plus en plus clairement d'un risque inhérent à la posture réflexive, celui de projeter dans l'irréfléchi les résultats de la réflexion et de séparer ainsi la pensée de l'expérience au lieu de conduire l'expérience à l'intelligence de son propre sens. Il ne saurait cependant être question d'un retour pur et simple à l'irréfléchi Le chemin de la réflexion est nécessaire à la philosophie, mais au sens d'une réflexion qui s'interroge sur « notre contact avec l'être en nous et hors de nous

avant toute réflexion » (*VI* 104) et qui ouvre la dimension de l'interrogation comme rapport ultime à l'être.

Réversibilité

* Dès la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty, à la suite de Husserl, remarque que le corps voyant et touchant *essaye* de se voir voyant ou de se toucher touchant il tente de « se surprend[re] lui-même de l'extérieur en train d'exercer sa fonction de connaissance, il ébauche une sorte de réflexion » (*PP* 108), en laquelle le touchant se renverse en touché et le touché en touchant. Dans *Le Visible et l'invisible*, cette réflexion au sens d'un retournement du sentant en senti ou de l'actif en passif est étendue au rapport du corps au monde et à lui-même et se qualifie ainsi comme une structure ontologique fondamentale de la chair.

** La réversibilité caractérise le rapport en vertu duquel le toucher ou le voir sont inséparables d'un être touché et d'un être vu. L'activité ne peut s'accomplir que dans une proximité constante à la passivité. Est ainsi inscrite dans les rapports du sentant et du senti une réversibilité, une circularité où se révèle leur co-appartenance, mais aussi leur écart, sans coïncidence ou fusion. Cette situation montre non seulement que « la distinction du sujet et de l'objet est brouillée dans mon corps » (*Signes* 211), mais aussi et surtout qu'elle est brouillée dans l'accouplement du corps et du monde. Quand je touche une pierre pour en éprouver le lisse ou le rugueux, mes doigts explorateurs se laissent docilement conduire par la mélodie tactile du grain de la pierre. La sensation est cette déhiscence qui fait naître l'un à l'autre le sensible sentant et le sensible senti.

*** La réversibilité fait ainsi comprendre que le corps animé n'est ouvert à lui-même qu'à travers son ouverture aux autres corps et au monde. Il n'y a d'intériorité qu'exposée à l'extériorité, à travers laquelle seule elle se rejoint. Un pur agir serait contradictoire. Un sujet en surplomb dans le monde est un sujet sans monde.

Sédimentation

* Il y a sédimentation quand une intention significative nouvelle « s'incorpore à la culture » (*S* 115) en mobilisant et transformant les « significations disponibles » et fonde ainsi une tradition susceptible d'être indé-

finiment reprise et transformée « la sédimentation est le seul mode d'être de l'idéalité » (*VI* 288).

** La *Phénoménologie de la perception* évoque une « sédimentation de nos opérations mentales » en un monde de significations acquises qui sont alors à notre disposition « sans que nous ayons besoin à chaque moment d'en refaire la synthèse » (151), ou une sédimentation de nos « actes de parole » en « moyens d'expression » et de la « parole parlante » en un « monde linguistique » (*PP* 229) ou encore d'une descente dans la nature de nos comportements, qui « s'y déposent sous la forme d'un monde culturel » (*PP* 399). Cependant la sédimentation n'est pas vraiment intégrée au circuit de l'historicité tout en reconnaissant que la sédimentation fait exister le sens pour soi, Merleau-Ponty valorise plutôt le vecteur de la transcendance, de la liberté ou de « l'excès de notre existence sur l'être naturel » (*PP* 229). La sédimentation ne devient fondatrice d'historicité qu'au moment où se précise le lien entre la liberté et ce tissu de « significations opérantes » qu'est le milieu du symbolisme. La réflexion sur la conception marxiste de l'histoire et sur le concept husserlien d'« institution » (*Stiftung*) conduit à une pensée dialectique de la sédimentation, qui n'est plus seulement l'envers nécessaire de la transcendance, mais sa vie même ; le lien entre intérieur et extérieur se resserre sortir de soi est aussi rentrer en soi.

*** Par la sédimentation, la productivité humaine n'entre pas seulement dans l'expression, mais dans l'institution le sédimenté, c'est l'institué, qui forme « charnière », « entre les autres et moi, entre moi et moi-même », et qui est « la garantie de notre appartenance à un même monde » (*RC* 60).

Structure ou forme (*Gestalt*)

* La notion de structure, issue de la théorie de la forme (*Gestalttheorie*), des travaux de Goldstein (*La Structure de l'organisme*) et de la linguistique structurale, et « dont la fortune aujourd'hui dans tous les domaines répond à un besoin de l'esprit » (*S* 155), introduit selon Merleau-Ponty, un nouveau « régime de pensée » en ce qu'elle « indique un chemin hors de la corrélation sujet-objet qui domine la philosophie, de Descartes à Hegel » (*Id.*). Le concept de structure remet en question, en effet, l'alter-

native classique de l'existence comme chose ou pure extériorité et de l'existence comme conscience ou pure intériorité.

Selon *la Structure du comportement*, « il y a forme partout où les propriétés d'un système se modifient pour tout changement apporté à une seule de ses parties et se conservent au contraire lorsqu'elles changent toutes en conservant entre elles le même rapport » (58-59). La forme est donc un tout qui excède ses parties considérées distributivement et qui n'en est pourtant que la disposition globale. La forme n'est pas une chose, une réalité physique (*SC* 193), un être de nature étalé dans l'espace, un « être en soi » ; il appartient à son sens d'être d'exister *pour* une conscience l'organisme « est un ensemble significatif pour une conscience qui le connaît » (*SC* 215) elle participe de l'idée, au sens où une signification se réalise en elle ; mais elle n'est pas une idée (*VI* 258), au sens du noème d'une conscience purement intellectuelle, elle est une signification sensible ou perçue (*SC* 193). L'intérêt épistémologique et philosophique du concept de structure est de faire apparaître que le réel est tissé d'idéalité la vie apparaît au moment où « un morceau d'étendue » se met « à exprimer quelque chose et à manifester au dehors un être intérieur » (*SC* 218) *pour* une conscience qui recueille cette expression et cette manifestation « ce que nous avons désigné sous le nom de vie était déjà la conscience de la vie » (*Id.*).

Le concept de structure permet ainsi à Merleau-Ponty de penser la différence entre les ordres de l'Être comme des différences de sens, de types de structure, de niveaux d'intégration, sans faire intervenir un nouvel ordre de causalité. Aucune causalité « vitaliste » ne se superpose aux processus physico-chimiques microscopiques de l'organisme, et pourtant le vivant ne se réduit pas à la physico-chimie l'originalité de son être est celle d'un sens d'être qui n'apparaît qu'au niveau macroscopique l'organisme est « phénomène-enveloppe, il a une allure d'ensemble » (*CN* 268). Identiquement « la *Gestalt* tient la clé du problème de l'esprit » (*VI* 246).

Temporalité

* Le chapitre sur « La Temporalité » est le sommet de la *Phénoménologie de la perception*. La temporalité est le véritable nom de l'être, car « rien n'existe, tout se temporalise » (*PP* 383) ; elle est impliquée dans le

sens d'être du monde et de la subjectivité, car « le monde [...] est le noyau du temps » (*Id.*) et « la subjectivité est le temps lui-même »(*PP* 278). Elle fait communiquer, à travers la perception, l'ordre de la nature et l'ordre de l'histoire. Elle est la suture de l'absolu (la pensée naturante ou la vérité) et du relatif (la pensée naturée, la facticité). Elle est le lien entre le sujet et le monde, l'âme et le corps, l'*ego* et l'*alter ego*. Elle n'est pas *dans* les choses ou n'est pas un *écoulement* des choses indépendant de la conscience, mais la conscience n'est pas non plus un pouvoir souverain de constitution du temps, elle ne surplombe pas le temps, elle n'est pas l'auteur du temps, elle est prise dans ce temps qui ne surgit pas sans elle, mais non pourtant par elle. La temporalité est donc « champ de présence », c'est-à-dire et indivisiblement dimension du monde et dimension du sujet.

** Merleau-Ponty distingue, sans jamais pourtant les séparer, le temps naturel et le temps historique. Le temps naturel est « le temps de la nature avec lequel nous coexistons » (*PP* 517), mais il n'est pas étranger à la subjectivité, dont il est une « ébauche naturelle » (*PP* 517), puisqu'il n'y a pas à la rigueur de temps dans les choses (*PP* 471) et que le temps « a besoin d'une synthèse » (*PP* 475). Le temps naturel et le temps historique sont l'un avec autre dans un rapport de fondation réciproque (*Fundierung*). En un sens, le temps naturel est le sol du temps historique, et le corps percevant est « ce lieu de nature » où le temps naturel vire au temps historique (*PP* 277). Mais le temps naturel est aussi emboîté ou inscrit dans le temps historique, puisque « le temps objectif qui s'écoule et existe partie par partie ne serait pas même soupçonné s'il n'était enveloppé en un temps historique qui se projette du présent vivant vers un passé et vers un avenir » (*PP* 384). La perception est donc une charnière de la temporalité elle est déjà dans l'ordre de l'histoire et pourtant encore dans l'ordre de la nature, sa temporalité, comme le dit parfois Merleau-Ponty, est celle d'une « préhistoire ». Elle est adossée, en arrière d'elle, sur une dispersion temporelle de l'ordre vital ou de l'ordre physique ; mais elle annonce aussi en avant d'elle, une temporalité synthétique du monde historique qui, à la limite, serait « éternité de vie » (*PP* 475).

La temporalité est aussi l'assise de la vérité. Le pouvoir de produire du vrai ou un « acquis pour toujours » par l'expression s'annonce dans le temps qui « nous en offre le premier modèle » (*PP* 450), car « le temps

véritable » « maintient tout » (*PP* 451), il est la dimension où chaque événement reçoit « une place inaliénable » (*PP* 450) « ce que nous avons vécu est et demeure perpétuellement pour nous, le vieillard touche à son enfance. Chaque présent qui se produit s'enfonce dans le temps et prétend à l'éternité » (*Id.*).

*** Merleau-Ponty offre ainsi des ressources originales pour penser le rapport entre temps cosmologique et temps de la conscience. Même s'il récuse la comparaison entre le cours du temps et l'écoulement d'une rivière (*PP* 470), il retient l'image d'« un flux qui ne s'éparpille pas comme un liquide, qui au sens actif s'écoule... » (*PP* 320, note) et surtout celle du jet d'eau « on dit qu'il y a un temps comme il y a un jet d'eau » (*PP* 482). Cette image confère au temps l'unité d'une forme dynamique qui est une poussée continue dans l'être et elle souligne par conséquent que le temps, qui est le « style » du phénomène du monde, n'est pas plus séparable du monde que de la perception. Ce refus de l'idéalité du temps se confirme dans les cours du Collège de France sur *La nature*. Ce qui intéresse Merleau-Ponty chez Whitehead, c'est la tentative d'échapper à « la tradition constante en philosophie depuis saint Augustin » (*CN* 163), consistant à définir la matière comme *mens momentanea* et à faire refluer le temps du côté du sujet « Il y a un passage naturel du temps, la pulsation du temps n'est pas une pulsation du sujet, mais de la Nature, elle nous traverse, nous esprits » (*CN* 162).

Transcendance

* Dans la *Phénoménologie de la perception*, la transcendance désigne à la fois l'ouverture du sujet au monde, la « transcendance *active* » (*PP* 431), et l'opacité du monde, qui est inséparable de sa réalité. Le « problème » de la transcendance (*PP* 417) revient alors à déterminer le lien entre l'ouverture au monde et l'opacité du monde. Dans les textes plus tardifs, Merleau-Ponty cherche à penser l'opacité du monde sans la référer à une transcendance active. La transcendance désigne alors le caractère dimensionnel des choses, leur appartenance à un « rayon de monde », la profondeur d'invisible qui s'annonce et se cache sous la « peau » des choses.

** Au pôle « subjectif », la transcendance désigne la transcendance active de la conscience, « le mouvement par lequel elle se jette dans une

chose et dans le monde » (*PP* 178) ou vers autrui (*PP* 413), l'« ek-stase » du sujet, « orienté ou polarisé vers ce qu'il n'est pas » (*PP* 491). Elle désigne également une productivité, une création de sens, « le mouvement par lequel l'existence reprend à son compte et transforme une situation de fait (*PP* 197). Au pôle « objectif », la transcendance désigne indivisiblement l'opacité et la réalité des choses, c'est-à-dire un certain retrait de leur être, à même les esquisses concordantes en lesquelles elles se donnent (*PP* 270). En un sens, ces deux pôles sont exactement corrélatifs ; mais c'est la transcendance active (comprise à partir de la synthèse passive de la temporalité) qui rend raison de la réalité et de l'opacité du monde « l'acte de transcendance par lequel le sujet s'ouvre [au monde] *s'emporte lui-même* [je souligne] et nous nous trouvons en présence d'une nature qui n'a pas besoin d'être perçue pour exister » (*PP* 180). Ou bien la question est toujours de savoir comment je peux être ouvert à des phénomènes qui me dépassent et qui cependant n'existent que dans la mesure où je les reprends et les vis » (*PP* 417). Cette primauté de la transcendance active disparaît dans *Le Visible et l'invisible* Il s'agit dès lors de s'affranchir de « l'illusion solipsiste qui est de croire que tout dépassement est dépassement par soi » (*VI* 189) et de penser la transcendance de la chose sans la fonder sur une auto-transcendance temporelle de la subjectivité. La transcendance désigne « l'identité dans la différence » (*VI* 279), c'est-à-dire le chiasme ou la réversibilité du voyant et du visible le voyant ne peut pas posséder le visible (qui se retire dans sa transcendance) dans la mesure où lui-même appartient au visible et « en est ».

*** Cette modification profonde du concept de transcendance fait écho au cheminement de Heidegger. La transcendance telle qu'elle est comprise en 1945 est apparentée à la transcendance ou à la structure ek-statique de la temporalité selon *Être et temps* (*PP* 478). Et le « tournant » de Heidegger n'est pas absent du mouvement par lequel la transcendance est retirée au sujet et devient une structure intra-ontologique du monde.

Vérité

Contre une réflexion idéaliste qui situe la vérité dans un « monde des idées » délié du « monde perçu », la *Phénoménologie de la perception* se propose de « décrire la perception du monde comme ce qui fonde pour toujours notre idée de la vérité » (*PP* XI). Car même si seule « la parole

installe en nous l'idée de vérité comme limite de son effort » (*PP* 221), la vérité que la parole institue a le même fondement que la vérité perceptive le pouvoir du temps « de se ressaisir lui-même à mesure qu'il se quitte » (*PP* 452) et de créer ainsi un acquis pour toujours. Avec *Le Visible et l'invisible* s'amorce un tournant le lieu originaire de la vérité est pensé, sous le nom de « lumière naturelle », comme « la sourde réflexion du corps sur lui-même » (*VI* 202), l'aménagement du creux ou du pli d'où se fait la vision au moment où un visible devient visible pour lui-même (*VI* 193).

** Si la perception — dont la vérité est toujours présomptive — fonde notre idée de la vérité, alors il faut admettre — contre tout dogmatisme et tout relativisme — que la vérité n'est pas séparable de la non vérité « la même raison me rend capable d'illusion et de vérité [...], à savoir qu'il y a des actes dans lesquels je me rassemble pour me dépasser... (*PP* 439). Ainsi la vérité est bien une coïncidence de la pensée avec elle-même, mais cette coïncidence n'a pas lieu dans l'immanence à soi d'une substance pensante, elle a lieu dans « le temps véritable qui maintient tout » (*PP* 451), par la vertu de l'expression qui incorpore un passé au présent, ouvre un avenir et crée un « acquis pour toujours ». On dira aussi que « la vérité est un autre nom de la sédimentation qui est elle-même la présence de tous les présents dans le nôtre » (*S* 120). Et on distinguera alors deux ordres de sédimentation la sédimentation scientifique, qui « n'accumule pas seulement création sur création », mais « intègre » (*PM* 142), c'est-à-dire réaffirme les formules anciennes au moment où elle les dépasse et trace un progrès, et la sédimentation de l'art qui « retombe à mesure qu'elle se fait » (*Id.* 97).

Dans ses notes de travail en vue de *L'origine de la vérité*, Merleau-Ponty radicalise l'assise sensible de toute vérité « cette certitude injustifiable d'un monde sensible qui nous soit commun, elle est en nous l'assise de la vérité » (*VI* 27). La « lumière instituée » de la « parole opérante » est pensée selon la même structure de réflexion charnelle que la « lumière naturelle » ; elle est dite « instituée » au sens où elle s'inscrit dans une historicité comprenant « productions et reproduction continuées » (*RC* 162). L'« éternité de vie » (*PP* 475) à laquelle prétend toute vérité est comprise comme simultanéité « derrière l'idée, il y a l'unité, la simultanéité de toutes les durées réelles et possibles, la cohésion d'un bout à l'autre d'un seul être » (*VI* 150).

*** Comme Merleau-Ponty le soutenait dans sa conférence à la Société française de Philosophie, le retour à la perception n'est pas une simple curiosité psychologique qui laisserait intacte notre idée de la vérité. Mais ce n'est que dans les derniers textes, quand la vérité est rapportée à la réflexion charnelle (*VI* 202), non plus à une « dialectique du temps constitué et du temps constituant » (*PP* 278), que ce propos développe tout son sens.

Vie

* Dans la *Phénoménologie de la perception*, la notion de vie se réfère d'abord au « monde de la vie », au sens husserlien de la vie « naturelle » dans le monde, de la vie « irréfléchie » (*PP* XI) ou « antéprédicative » de la conscience. Dans *La Structure du comportement* et le cours sur *La Nature*, la vie désigne surtout le sens d'être du vivant. Ces deux sens communiquent la vie irréfléchie de la conscience est aussi le « mouvement de l'existence » (*PP* 187), qui peut s'endormir, ou se fatiguer ou se laisser tenter par la mort, ou encore un « registre » (*PP* 466) qui s'est ouvert par la naissance, « une seule temporalité qui s'explicite à partir de sa naissance et la confirme dans chaque présent » (*Id.*), un « flux de vie inépuisable dont je ne puis penser ni le commencement ni la fin » (*PP* 418), mais qui « a une saveur mortelle ». Naissance, flux de vie, fatigue, mort sont les coordonnées de la vie de la conscience. La vie est même, selon l'ouvrage de 1945 qui anticipe la « réflexion charnelle » des derniers textes, l'être commun du percevant et du perçu « l'objet perçu est animé d'une vie secrète », il est « un organisme de couleurs, d'odeurs, de sons, d'apparences tactiles… » (*PP* 48) ; cette vie secrète, la prise de conscience intellectualiste la manque, car elle « ne va pas jusqu'à cette touffe vivante de la perception » (*Id.*).

** Un organisme peut être « considéré comme un segment de matière, comme un assemblage de parties réelles juxtaposées dans l'espace « (*SC* 204). Mais ce n'est pas là « l'organisme vrai » (*Id.*) « le phénomène de la vie apparaissait au moment où un morceau d'étendue, par la disposition de ses mouvements et par l'allusion que chacun d'eux fait à tous les autres, se repliait sur lui-même, se mettait à exprimer quelque chose et à manifester au dehors un être intérieur » (*SC* 218). La vie est au-delà du plan physico-chimique, mais cet au-delà n'exige aucun recours au vitalisme « le sens de l'organisme est son être » (Goldstein). La connais-

sance biologique est elle-même une compréhension de l'auto-manifestation du vivant pour qu'apparaissent les processus typiques de l'organisme, comme l'assimilation, la reproduction, la croissance ou le vieillissement, il faut « tracer des lignes de clivage, choisir des points de vue d'où certains ensembles reçoivent une signification commune... (*SC* 205). L'organisme est une structure, une idée indivisiblement objective (au sens où l'organisme *se* constitue comme intériorité ou comme idée en se repliant sur lui-même) et subjective (au sens où cette idée n'est pas séparable de notre intelligence du sens d'être de l'organisme), et dont les deux versants sont unis par la vie elle-même, comme auto-manifestation « il peut parfaitement se faire que la vie ne soit pas uniquement soumise au principe d'utilité et qu'il y ait une morphogenèse à dessein d'expression » (*CN* 240). On voit ainsi que la connaissance biologique (et, à travers elle, la connaissance de la nature comme telle) ne peut penser sa possibilité et sa vérité qu'à partir d'une réflexion sur le sens d'être de son objet, l'être vivant, l'être naturel la nature est « l'auto-production d'un sens » (*CN* 19) ; et « ce qui habite la nature, ce n'est pas l'esprit, mais ce commencement de sens en train de s'arranger et qui n'est pas tout à fait dégagé [...]. Il faut que le sujet intervienne pour dégager ce sens, mais ce dégagement de sens n'est pas constituant » (*CN* 68). Selon la formule hégélienne, seul le vivant sent le vivant la connaissance biologique pourrait bien n'être qu'une figure de l'interanimalité.

*** Là où la division entre une pensée qui serait pure intériorité et une nature qui serait pure extériorité est admise sans critique, la vie ne peut pas recevoir un sens d'être intelligible. Ainsi « Sartre ne semble même pas admettre qu'il y ait, au niveau de l'organisme [...] des significations opérantes avant d'être connues. Il parle de Goldstein avec une mauvaise humeur qui atteint aussi la *Critique du jugement*... » (*AD* 191). L'ordre vital — mieux que l'ordre physique ou l'ordre humain — ébranle le préjugé séculaire de l'opposition radicale entre l'intériorité et l'extériorité, et impose à la conscience de reconnaître que tout sens ne vient pas au monde de sa souveraine donation de sens. La vie fait communiquer les ordres de l'être et propose à la philosophie la tâche de penser la totalité.

Sommaire



Aubin Imprimeur
LIGUGÉ, POITIERS

Achevé d'imprimer en janvier 2001
N° d'impression L 61243
Dépôt lé al février 2001 / Impri